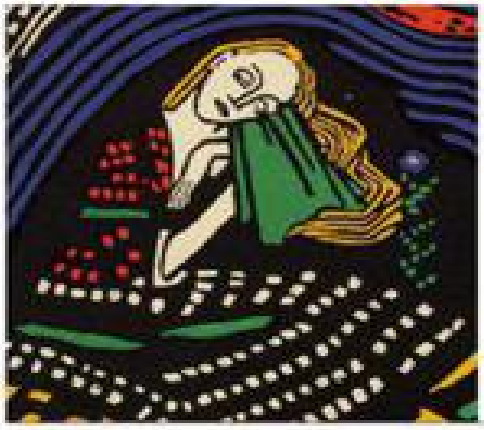
Biblioteca Universale

Domenico Losurdo

La non-violenza

Una storia fuori dal mito



GLF Editori Laterza

LDB

eBook Laterza

Domenico Losurdo

La non-violenza

Una storia fuori dal mito

Editori Laterza

© 2010, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: luglio 2014

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858115930

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Introduzione. Dalle promesse non mantenute di pace perpetua alla non-violenza

I. Abolizionismo cristiano e pacifismo negli Usa

- 1. Dal cristianesimo originario al pacifismo abolizionista cristiano?
- 2. La repressione dei «sepoys»: guerra o operazione di polizia?
- 3. Guerra civile e lacerazione del movimento pacifista
- 4. La sofferta evoluzione di William L. Garrison
- 5. La lotta armata come «male minore»

II. Dall'abolizionismo pacifista a Gandhi e Tolstoj

- 1. L'India dalla rivolta dei «sepoys» alla non-violenza di Gandhi
- 2. La non-violenza alla prova delle guerre dell'Impero britannico
- 3. La partecipazione alla prima guerra mondiale come «male necessario»
- 4. L'ideologia della guerra in Gandhi
- 5. Partecipazione alla guerra e promozione razziale
- 6. Lotta anticoloniale in India e invenzione della tradizione non-violenta
- 7. Dominio e rivendicazione della «non-violenta» superiorità morale dei dominati
- 8. Gandhi e Tolstoj

III. Gandhi e il movimento socialista: la violenza come discrimine?

- 1. Tradizione socialista e regolamentazione del conflitto sociale
- 2. Socialismo, antimilitarismo e gandhismo
- 3. Dai dilemmi del pacifismo Usa ai dilemmi del movimento socialista
- 4. Violenza bellica o violenza rivoluzionaria? Turati e Liebknecht
- 5. Rivoluzione e catarsi in Marx e Engels
- 6. Oggettività e trasfigurazione spiritualistica della violenza
- 7. Il caso Sorel
- 8. Gandhi e i bolscevichi dinanzi alla prima guerra mondiale

9. Violenza/non-violenza ed emancipazione/cooptazione
10. Gandhi dall’aspirazione alla cooptazione alla lotta per il riconoscimento

IV. Il movimento anticolonialista, il partito di Lenin e il partito di Gandhi
1. La rivoluzione anticoloniale in Asia
2. La non-violenza come forma di coazione limitata
3. La non-violenza come tecnica di produzione dell’indignazione morale
4. La sfida alla morte nel partito di Lenin e in quello di Gandhi
5. Eroismo morale e leadership
6. Il ruolo del leader nel partito di Lenin e in quello di Gandhi
7. La costruzione dell’identità rivoluzionaria in Lenin e in Gandhi
8. «Ahimsa» e coazione sociale

V. La non-violenza dinanzi al fascismo e alla seconda guerra mondiale
1. Gandhi e il fascino del ruralismo fascista
2. L’imbarazzo dinanzi all’aggressione fascista all’Etiopia
3. Niebuhr critico di Gandhi e di Tolstoj
4. Bonhoeffer, il fascino di Gandhi e l’ineludibilità della «colpa»
5. Simone Weil tra non-violenza e critica del gandhismo
6. Gandhi e l’assimilazione di Churchill a Hitler
7. Rivoluzione anticoloniale mondiale e indipendenza dell’India

VI. Martin Luther King quale «Gandhi nero» e il radicalismo afroamericano
1. La non-violenza dal Sudafrica agli Usa
2. Il «pacifismo realistico» di Martin Luther King
3. Segregazione, intervento dello Stato e violenza
4. L’azione diretta come sinonimo di violenza?
5. La non-violenza come rinuncia all’autodifesa?
6. I luoghi della violenza: gli Usa e il Vietnam
7. Tra aspirazione alla cooptazione e lotta per il riconoscimento
8. Gli afroamericani a Wounded Knee e in Vietnam
9. Dal «sogno americano» al sogno terzomondista
10. La conquista dell’autostima: Gandhi, King e Fanon
11. Lotta per il riconoscimento e violenza: Arendt e Fanon
12. La svolta radicale e l’assassinio di King
13. Rivoluzione anticoloniale mondiale e tramonto della «white supremacy»
14. L’emancipazione degli afroamericani: un processo incompiuto

VII. La fortuna di Gandhi nel mondo e la costruzione del pantheon non-violento
1. Gandhi, la rivoluzione anticoloniale e il movimento comunista
2. La sinistra occidentale e il richiamo a Gandhi in Capitini e Dolci
3. Gandhi «fanatico» e «totalitario» agli occhi del governo di Londra
4. Santificazione e neutralizzazione di Gandhi e King
VIII. Da Gandhi al Dalai Lama?
1. Il Tibet lamaista tra «ahimsa» e violenza generalizzata
2. Come uccidere e mutilare il corpo rispettando i principi della non-violenza
3. Rapporti politici e sociali e violenza
4. La lotta armata come espressione di «compassione»
5. La «guerra psicologica» e la non-violenza come «schermo»
6. La «guerra alla natura» come stadio supremo della violenza
7. Violenza contro i servi o contro i feudatari? I dilemmi della «liberazione pacifica»
8. I luoghi della violenza: tra indipendenza del Tibet e smembramento della Cina
9. Tramonto della società castale ed emergere dell'identità nazionale
10. Grande gioco e continuità degli stereotipi
IX. «Non-violenza», «rivoluzioni colorate» e Grande gioco
1. Cooptazione nell'Occidente e trasfigurazione «non-violenta» dei suoi amici
2. «Non-violenza» e «rivoluzioni colorate»
3. Rivoluzione o colpo di Stato?
4. Una svolta nella storia della «non-violenza»
X. Una non-violenza realistica in un mondo esposto alla catastrofe nucleare
1. Grandi crisi storiche e ineludibilità della violenza
2. Etica della convinzione ed etica della responsabilità
3. Non-violenza ed eterogenesi dei fini
4. Utopia di un mondo senza potere e senza violenza
5. Democrazia universale e pace perpetua?
6. Per una ripresa del movimento antimilitarista
7. Interventismo democratico o democratizzazione dei rapporti internazionali?
Riferimenti bibliografici

Avvertenza

Le opere più frequentemente citate sono state siglate nel modo seguente:

A Gandhi 1974 (i numeri riportati prima della barra rinviano alle pagine dell'edizione originale contenuta nel vol. 44 di CW, quelli successivi alle pagine della traduzione italiana qui utilizzata);

Ca Capitini 1998;

Cb Capitini 1999;

Cc Capitini 1966;

CW Gandhi 1969-2001;

EK Arendt 1989;

K King 2000 e King 2001 (i numeri riportati prima della barra rinviano alle pagine dell'edizione originale, quelli successivi alle pagine della traduzione italiana);

LG Tendulkar 1990;

LO Lenin 1955-70;

MEW Marx, Engels 1955-89 (per la traduzione italiana è stata liberamente utilizzata quella delle *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972-1986, 16 voll.);

TGd Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] 2009a;

TGa Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] 2009b.

Per le opere in più volumi, il primo numero rinvia al volume, quelli successivi alle pagine.

In tutte le citazioni il corsivo è stato liberamente mantenuto, soppresso o modificato a seconda delle esigenze dettate dall'esposizione.

Nella ricerca bibliografica e nella lettura del testo mi hanno aiutato Stefano Azzarà, Paolo Ercolani, Giorgio Grimaldi (che ha curato anche l'Indice dei nomi) e Emanuela Susca. A tutti loro il mio ringraziamento.

Introduzione. Dalle promesse non mantenute di pace perpetua alla non-violenza

Soprattutto in Germania un clima festoso accompagnò lo scoppio della prima guerra mondiale: le foto ci consegnano l'immagine di giovani che corrono ad arruolarsi con l'entusiasmo col quale si va incontro a un appuntamento erotico. Ad avvertire l'incanto di questa guerra «grande e meravigliosa», secondo la definizione di Max Weber, erano anche intellettuali di primissimo piano e larghi strati della popolazione. Un testimone d'eccezione, Stefan Zweig (1968, p. 207), ha così descritto il clima spirituale di Vienna nelle giornate immediatamente successive alla dichiarazione di guerra:

> Ciascun individuo era chiamato a gettare nella grande massa ardente il suo io piccolo e meschino per purificarsi da ogni egoismo. Tutte le differenze di classe, di lingua, di religione erano in quel momento grandioso sommerse dalla grande corrente della fraternità.

La prova terribile dinanzi alla quale il paese si trovava rendeva necessaria l'unità corale del popolo, una fusione delle esistenze e delle coscienze mai prima sperimentata. Lo scoppio del gigantesco conflitto segnava

> l'ora della disindividualizzazione (*Entselbstung*), del comune rapimento nell'Intero (*gemeinsame Entrückung in das Ganze*). L'amore ardente della comunità spezza i limiti dell'io. Ognuno diventa un solo sangue e un solo corpo con gli altri, tutti uniti in fratellanza, pronti a annullare il proprio io nel servizio.

A esprimersi così era Marianne Weber (1926, p. 526): il linguaggio dell'esperienza mistica qui utilizzato risuonava ampiamente nella cultura e nella pubblicistica del tempo. Certo, al fronte si accorreva per essere pronti a morire, ma, soprattutto in Germania, la filosofia e la cultura dominanti celebravano la prova delle armi e la disponibilità al sacrificio come una

sorta di esercizi spirituali: questi avrebbero sottratto l'individuo al pensiero calcolante e alla banalità e alla volgarità dell'esistenza quotidiana, realizzando la comunione degli spiriti sino a quel momento resa impossibile dal conflitto sociale e dall'unilaterale attaccamento ai beni materiali. Sì, i soldati al fronte erano costretti ad affrontare sacrifici e privazioni e a sfidare quotidianamente la morte, ma questa dura prova si rivelava una benefica pedagogia, che trasformava ragazzi imberbi e privi di solidità in uomini dalla personalità ricca e matura e con un senso dell'esistenza più virile e più profondo; nature rozze e scostanti ritornavano dal fronte ingentilite e con una percezione più acuta per i valori della vita associata e della solidarietà.

Dalla guerra appena scoppiata, e nella quale l'Italia non era ancora intervenuta, una «rigenerazione della presente vita sociale» si attendeva Benedetto Croce. Ma questo misticheggiante comunitarismo di guerra e questa ricerca appassionata sul fronte bellico dell'autenticità, dell'intensità e della pienezza spirituale non potevano sopravvivere alla successiva, dolorosa, esperienza di massa: ad attendere nelle trincee erano il fango, l'irreggimentazione totale e la morte. È vero, al di là dell'Atlantico, ancora subito dopo la fine delle ostilità, Herbert Hoover, alto esponente dell'amministrazione americana e futuro presidente degli Usa, attribuiva al conflitto appena concluso una funzione di «purificazione degli uomini». Si trattava però della ripresa tarda e in larga parte artificiosa di un motivo che ormai suscitava ben scarsa eco nella coscienza degli uomini[1].

Venti anni dopo, neppure le iniziali trionfali vittorie del *Blitzkrieg* hitleriano riuscirono a resuscitare l'entusiasmo del luglio-agosto 1914. Con buona pace dei postmoderni, che non perdono occasione per farsi beffe dell'idea di progresso, le grandi esperienze storiche, spesso tragiche, non trascorrono senza lasciare tracce profonde e insegnamenti più o meno diffusi. Si può e si deve insistere sul carattere estremamente tortuoso del processo storico, ma parlare di progresso significa in ultima analisi riconoscere la capacità di apprendimento degli uomini e l'irreversibilità del tempo storico, l'impossibilità del ritorno a un tempo precedente le esperienze storiche che hanno segnato intere generazioni di uomini. L'atmosfera incantata del luglio-agosto 1914 non si riprodurrà più: è intervenuto un disincanto che ha lasciato il segno. La guerra non può più essere paragonata agli esercizi spirituali, non può più essere accolta come una festa o un momento necessario e positivo del processo di formazione e maturazione dell'esistenza «autentica». Per dirla con Hegel, non è più

cancellabile l’esperienza della «serietà» e del «dolore» del «negativo» (Hegel 1969-79, vol. III, p. 24).

Ciò vale anche per la rivoluzione. A suo tempo il crollo dello zarismo e le giornate del febbraio 1917 furono salutati in Russia come una Pasqua di resurrezione. Da essa circoli cristiani e settori importanti della società si attendevano una rigenerazione totale, con l’emergere di una comunità spiritualmente rinnovata e intimamente unificata: non ci sarebbe stato più spazio per la divisione tra ricchi e poveri, e neppure per il furto, la menzogna, la bestemmia, l’ubriachezza. Tale spettacolo conosceva una replica ancora più enfatica qualche mese dopo. «Si stanno realizzando il quarto salmo dei vespri domenicali e il Magnificat: i potenti rovesciati dal trono e il povero riscattato dalla miseria» – così un osservatore, francese e fervente cristiano (Pierre Pascal), salutava l’ottobre bolscevico, mentre al di fuori della Russia il giovane Ernst Bloch si attendeva, nella prima edizione di *Spirito dell’utopia*, il dileguare della «morale mercantile, che consacra tutto quello che di più malvagio vi è nell’uomo», e la «trasformazione del potere in amore» (cfr. Losurdo 2008, pp. 56-57 e 67).

L’ingenuo entusiasmo, stimolato dal crollo di un Antico regime divenuto universalmente odioso e, a ottobre, dalla fine (o dal profilarsi della fine) di una carneficina bellica ormai da tutti considerata intollerabile e mostruosa, non poteva resistere all’emergere delle contraddizioni e dei conflitti sanguinosi all’interno del nuovo ordinamento. Come il misticheggiante comunitarismo di guerra e la celebrazione in chiave spiritualistica e esistenziale della prova delle armi e della vita al fronte, così le esaltate speranze rivoluzionarie di rinnovamento totale della società e dell’esistenza umana in quanto tale subivano il terribile impatto del reale svolgimento storico. In entrambi i casi si faceva avvertire in modo incancellabile l’esperienza della «serietà» e del «dolore» del «negativo».

Il Novecento è scandito da guerre e rivoluzioni che promettono con modalità diverse la realizzazione della pace perpetua, è scandito cioè da violenze che assicurano di voler sradicare una volta per sempre il flagello della violenza. Nel 1900, pur costellata di massacri, la spedizione congiunta delle grandi potenze impegnate a reprimere spietatamente la rivolta dei Boxer in Cina era celebrata dal generale francese H.N. Frey come la concretizzazione del «*sogno* di politici *idealisti*, gli *Stati Uniti del mondo civilizzato*», come l’avvento di un mondo non più segnato dai confini statali e dai conflitti tra gli Stati (LO, 39; 654). L’unità dei paesi «civili» nella lotta

contro la barbarie «asiatica» dava forza a tale speranza. In realtà, 14 anni dopo l'orrore della prima guerra mondiale era sotto gli occhi di tutti e di esso erano protagonisti in primo luogo i paesi «civili» precedentemente chiamati ad assicurare l'ordine e la pace con le loro spedizioni punitive. Non per questo era tramontata l'ideologia che chiamava la guerra a promuovere la causa della civiltà e della pace. In Italia Gaetano Salvemini (1963, p. 361) invocava così l'intervento dell'Italia nella carneficina appena iniziata: «bisogna che *questa guerra* uccida la *guerra*»; non era lecito disertare «la guerra per la pace», per riprendere l'espressione che dava il titolo all'articolo qui citato. È l'ideologia dell'Intesa che più tardi, in occasione dell'intervento degli Usa, sarà consacrata da Wilson: la sconfitta degli Imperi centrali, bollati quali sinonimo di autoritarismo, e la conseguente diffusione su larga scala della «libertà politica» e della «democrazia» avrebbero finalmente reso possibile la «pace definitiva (*ultimate*) del mondo» (Wilson 1927, vol. I, p. 14).

Lenin non aveva difficoltà a mostrare il carattere mistificatorio di tale parola d'ordine: la Germania, che costituiva il bersaglio principale della crociata dell'Intesa per la vittoria della causa della democrazia e della pace, agitava essa stessa la bandiera della lotta contro il dispotismo guerrafondaio, e l'agitava contro un paese che faceva parte della coalizione antitedesca, cioè contro la Russia zarista; lungi dal promuovere la «pace definitiva», l'appello alla diffusione con ogni mezzo della libertà politica e della democrazia funzionava egregiamente, nei contrapposti schieramenti, come ideologia della guerra, serviva cioè ad alimentare una carneficina interminabile. Dunque, agli occhi di Lenin, occorreva perseguire la realizzazione della pace perpetua, imboccando una via diversa, a partire dall'abbattimento del sistema politico-sociale che, in Germania come nella coalizione antitedesca, aveva stimolato le ambizioni espansionistiche ed egemoniche, la corsa al riarmo e la guerra; le radici di questo flagello sarebbero state divelte una volta per sempre a seguito del trionfo su scala planetaria non già della democrazia «borghese» bensì del socialismo. Sennonché, di nuovo lo svolgimento storico è risultato ben diverso: da ultimo, il «campo socialista» si è dissolto in conseguenza anche delle tensioni acute, dei conflitti armati e delle guerre tra paesi che pure si erano lasciati alle spalle il capitalismo.

Dopo le tragedie verificatesi nel corso del Novecento e dopo le mancate promesse sia delle guerre che delle rivoluzioni, siamo portati a ripetere con

Karl Valentin (in Magris 2007, p. XII), il cabarettista e amico di Brecht: «Un tempo il futuro era migliore!». Il futuro non appare più così radioso da poter giustificare la violenza (bellica o rivoluzionaria che sia) chiamata a realizzarlo. Sia ben chiaro: non stiamo assistendo al dileguare delle mirabolanti costruzioni ideologiche ovvero delle «grandi narrazioni del XIX secolo» di cui parla Jean-François Lyotard (1985, p. 70). Il progresso, di fatto e contraddittoriamente teorizzato a tale proposito dai postmoderni, cioè proprio dai grandi critici dell'idea di progresso, risulta parziale e fragile. Ai giorni nostri continua a far sentire le sue conseguenze nefaste la «grande narrazione» in base alla quale la diffusione della democrazia, anche con la forza delle armi, su scala planetaria divellerebbe una volta per sempre le radici della guerra, spianando così la strada alla pace perpetua. È in nome di tale esaltante prospettiva che si scatenano «operazioni di polizia internazionale» devastanti e sanguinose. E tuttavia, pur propagandate e trasfigurate da un gigantesco e sofisticato apparato multimediale, queste guerre non sono più in grado di suscitare l'entusiasmo corale e l'incanto di un tempo.

Le delusioni provocate dallo svolgimento reale del Novecento stimolano uno stato d'animo e un atteggiamento che potrebbero essere così sintetizzati: piuttosto che rinviarla a un futuro politico-sociale assai problematico, non converrebbe praticare individualmente la non-violenza già nel presente? Perché il ricorso alle armi al fine di produrre mutamenti sul piano interno e internazionale non dovrebbe seguire la parabola di altre pratiche violente (la caccia alle streghe, la schiavitù, il duello), che in passato hanno conosciuto grande fortuna, ma che ora risultano difficilmente comprensibili?

Così argomentava Lev Tolstoj, che nel 1896, nell'auspicare e prevedere un mondo senza guerra, aggiungeva: «Questo tempo è vicino [...] Non rimarrà che un vago ricordo della guerra e dell'esercito nella forma in cui oggi esistono» (Tolstoj 1983, pp. 35-38). È una profezia formulata pochi anni prima dell'avvento del Novecento, il secolo che avrebbe visto infuriare la guerra a lungo, in ogni angolo del mondo e con modalità particolarmente mostruose. Nel 1905, mentre in Russia era in corso la rivoluzione che stava scuotendo l'autocrazia zarista, Tolstoj si abbandonava a un'altra profezia: «La rivoluzione violenta è sopravvissuta a se stessa» (ivi, pp. 118-19); un ciclo si era chiuso e se ne apriva un altro, nell'ambito del quale la trasformazione radicale della società sarebbe avvenuta per via pacifica. È

appena il caso di dire che gli sviluppi successivi, sia in Russia che nel resto del mondo, hanno falsificato in modo radicale anche questa ulteriore profezia.

Sappiamo delle lacrime e del sangue di cui hanno grondato, con modalità e risultati tra loro assai diversi, i progetti di trasformazione del mondo mediante la guerra o la rivoluzione. A partire dal saggio pubblicato nel 1921 da Walter Benjamin, la filosofia del Novecento si è impegnata nella «critica della violenza» anche quando essa pretende di essere «mezzo a fini giusti» (Benjamin 1982, p. 5); ma cosa sappiamo dei dilemmi, dei «tradimenti», delle delusioni e delle vere e proprie tragedie in cui si è imbattuto il movimento ispiratosi all'ideale della non-violenza?

[1] Per la Germania, cfr. Losurdo 1991, cap. 1; per Croce e Hoover, cfr. Losurdo 1997, cap. II, § 3.

I. Abolizionismo cristiano e pacifismo negli Usa

1. *Dal cristianesimo originario al pacifismo abolizionista cristiano?*

Sono gli Usa il paese nel quale emergono i primi gruppi impegnati a edificare un ordinamento politico-sociale all'insegna della non-violenza. Nel 1812, mentre infuriano le guerre napoleoniche e gli Stati Uniti sono impegnati in guerra contro la Gran Bretagna, un fervente cristiano (David L. Dodge) pubblica quello che potremmo considerare il primo manifesto del movimento non-violento che sta nascendo: *War Inconsistent with the Religion of Jesus Christ* – così suona il titolo squillante del libro. L'esposizione rincara la dose: occorre in ogni circostanza astenersi dalla violenza e dal parteciparvi, sia pure in modo indiretto; non si deve neppure esitare a sfidare i governi che non rispettino la legge divina. Sì, «lo spirito del martirio è il vero spirito del cristianesimo» e «criminale» è da considerare ogni atto che contraddica il «Discorso della montagna» e che pretenda di legittimare la violenza (in Ziegler 1992, pp. 3, 21, 27 e 30-31).

Nel 1828 si costituisce l'American Peace Society, dalla quale dieci anni dopo si stacca un'organizzazione di orientamento più radicale, la New England Non-Resistance Society. L'intento proclamato del movimento è il ritorno al cristianesimo originario; sennonché balzano agli occhi due dichiarazioni programmatiche. In primo luogo, si afferma che il messaggio evangelico può essere recuperato nella sua purezza solo prendendo nettamente le distanze dall'Antico Testamento e dal motivo in esso ben presente delle guerre sante o guerre del Signore. In secondo luogo: Dio non «ha limitato agli individui i precetti del Vangelo», che valgono invece anche

per gli Stati; la condanna della guerra e della violenza in ogni sua forma deve trovare la sua realizzazione concreta a livello sociale (Ziegler 1992, pp. 27-28). Chiare risultano allora le novità rispetto al cristianesimo dei primi secoli, nell'ambito del quale non mancavano le assicurazioni di continuità rispetto all'Antico Testamento ed era assente una condanna di principio del servizio militare: se i primi cristiani talvolta vi si sottraevano, era per evitare di prestare giuramento di obbedienza a un imperatore che, nella situazione di emergenza provocata dalle invasioni barbariche, tendeva a farsi adorare come una divinità. E il rifiuto di prestar giuramento voleva essere una testimonianza di fedeltà all'unico vero Dio e all'autentica religione piuttosto che un progetto di costruzione di una società nuova.

È da aggiungere che, nel movimento che stiamo esaminando, «l'abolizione della schiavitù è parte integrante della dottrina della non-resistenza», come dichiara in modo solenne la Non-Resistance Society (in Ziegler 1992, p. 75). È un ulteriore elemento di novità. Non siamo ricondotti al cristianesimo originario e neppure ai quaccheri. Anche questi ultimi, nonostante i loro meriti, hanno a lungo legittimato la schiavitù: William Penn «comprò e possedette schiavi»; nei primi deccenni del Settecento «un governo a maggioranza quacchera della Pennsylvania emanò dure leggi sugli schiavi» (Davis 1971, p. 349). Per quanto riguarda la politica internazionale, la violenza è dai quaccheri respinta con lo sguardo rivolto soprattutto all'Occidente cristiano, come risulta dal saggio del 1693, in cui Penn invita a stabilire «la pace *in Europa*», in modo anche da fronteggiare la minaccia dei turchi (Raumer 1953, pp. 321-41). No, quando leggiamo gli abolizionisti pacifisti statunitensi, vediamo agire alle loro spalle in primo luogo la rivoluzione francese, che nel corso del suo sviluppo da un lato aveva abolito la schiavitù, dall'altro aveva visto emergere la speranza in base alla quale il crollo dell'Antico regime avrebbe significato la fine non solo delle guerre di gabinetto ma anche delle guerre in quanto tali.

Da Parigi Mirabeau aveva proclamato che, in seguito alla conquista della «libertà generale», sarebbero scomparse anche le «gelosie insensate che tormentano le nazioni» e sarebbe spuntata la «fraternità universale»[2]. Dopo aver denunciato nel dispotismo e nell'ambizione e nella sete di dominio delle corti feudali la causa delle guerre incessanti che fino allora avevano dilaniato l'umanità, numerosi altri protagonisti della rivoluzione avevano visto profilarsi la realizzazione del «sogno filantropico dell'abate di Saint-

Pierre», ovvero della pace perpetua[3]. Questo clima spirituale aveva trovato la sua espressione più alta nel saggio pubblicato da Kant nel 1795, *Per la pace perpetua*:

> In una costituzione in cui il suddito non è cittadino e che pertanto non è repubblicana, la guerra diventa la cosa più facile del mondo, perché il sovrano non è membro dello Stato, ma ne è il proprietario, e nulla ha da rimettere, a causa della guerra, dei suoi banchetti, delle sue cacce, delle sue case di diporto, delle sue feste di corte ecc., e può quindi dichiarare la guerra come una specie di partita di piacere, per cause insignificanti (Kant 1965, p. 294).

Tutto sarebbe cambiato con l'avvento su scala europea o mondiale della costituzione «repubblicana» ovvero rappresentativa, e cioè con l'introduzione di un sistema politico capace di controllare il potere dal basso, com'era avvenuto in Francia.

Ci troviamo qui dinanzi a quella che storicamente è la prima promessa di realizzazione della pace perpetua sull'onda di una rivoluzione e di una radicale trasformazione dei rapporti politici. Sennonché, prima ancora che nel Novecento, la dialettica delle promesse non mantenute di pace perpetua si manifesta già agli albori della storia contemporanea. A partire dal Termidoro era proprio il paese protagonista della rivoluzione a dar prova di un'irrefrenabile spinta espansionistica. Il carattere problematico del discorso della rivoluzione francese e dello stesso Kant diventava evidente soprattutto sul continente americano. Qui, tra il 1812 e il 1815, si svolgeva una guerra che vedeva protagonisti i due paesi (Stati Uniti e Gran Bretagna) che in quel momento potevano vantare la più avanzata costituzione rappresentativa ovvero «repubblicana» (nel senso kantiano del termine). Ciò non evitava lo scoppio delle ostilità, e anzi il conflitto si sviluppava con tale furore ideologico da spingere Thomas Jefferson a dichiarare che esso poteva concludersi in modo definitivo solo con lo «sterminio» di una delle due parti in lotta (cfr. *infra*, cap. X, § 5).

Il progetto di superamento della condizione di violenza e di realizzazione della pace perpetua, facendo leva sul mutamento politico e sulla comunanza delle istituzioni «repubblicane», si era rivelato un'illusione: il movimento pacifista e abolizionista cristiano non poteva non prenderne atto. Non dissimile è la presa d'atto che più tardi risuona nell'*Anti-Dühring* di Friedrich Engels: «la pace perpetua che era stata promessa si trasformò in una guerra di conquiste senza fine» (MEW, 20; 239). Il movimento socialista (e Marx e Engels) tiene però fermo l'approccio dei rivoluzionari

francesi e di Kant: la pace perpetua si realizza pur sempre abbattendo il sistema politico-sociale in cui affonda le sue radici il flagello della guerra; solo che questo sistema è ora individuato non più nell'Antico regime feudale e assolutistico bensì nella società fondata sull'oppressione di classe, feudale o capitalistica che sia. L'American Peace Society e la Non-Resistance Society, invece, ritengono di risolvere il problema a partire dalla riscoperta dell'«originario» messaggio cristiano e della sua progressiva penetrazione nella coscienza degli uomini.

E, tuttavia, i due movimenti statunitensi qualcosa ereditano anche loro dalla rivoluzione francese e dalla stagione illuministica che ideologicamente la prepara: è bene non sottovalutare il significato radicale della rottura con il motivo veterotestamentario delle guerre del Signore, che proprio in America era stato ripetutamente agitato dai pastori protestanti al fine di presentare come «sante» le guerre sia contro i pellerossa che contro i francesi e gli inglesi; di grande rilievo è anche il progetto di costruire un ordinamento politico non caratterizzato più dalla violenza né sul piano internazionale né su quello interno. Dà soprattutto da pensare l'accostamento tra guerra e schiavitù. Quest'ultima era stata a lungo legittimata a partire dal diritto di guerra che il vincitore eserciterebbe sullo sconfitto (si pensi in particolare a Grozio); Rousseau (l'autore particolarmente caro ai giacobini) aveva controbattuto denunciando la schiavitù quale continuazione per l'appunto dello stato di guerra. Nel saggio *Per la pace perpetua* Kant rendeva omaggio alla rivoluzione francese sia per aver abolito la schiavitù nelle colonie sia per aver posto le premesse per la realizzazione dell'ideale della pace (Kant 1965, pp. 303-305). E nel pacifismo abolizionista cristiano, all'opera negli Usa, la condanna della guerra quale espressione più compiuta della violenza si intreccia strettamente con la denuncia dell'istituto della schiavitù. È una denuncia così netta e intransigente da apparire «fanatica» agli ideologi del Sud schiavista, i quali non esitano a paragonare gli abolizionisti cristiani statunitensi ai giacobini francesi.

A confermare il legame indissolubile tra le due cause è l'aggressione che, qualche anno prima della metà dell'Ottocento, gli Stati Uniti scatenano contro il Messico: nel Texas strappato e annesso alla repubblica nordamericana i vincitori reintroducono la schiavitù abolita nel corso della guerra d'indipendenza contro la Spagna. È il momento di gloria del movimento pacifista americano in questi anni unito, nonostante le sue

articolazioni e divisioni interne, dallo sdegno provocato dalla «guerra per la schiavitù», da questa «depravazione priva di scrupoli» (Ziegler 1992, pp. 109 e 112): gli avvenimenti sembrano confermare in pieno la piattaforma politica e ideale del movimento pacifista nel suo complesso. Nell'ambito di tale piattaforma resta invece in ombra la questione dei pellerossa: la violenza subita da un popolo «pagano» non sembra suscitare la medesima carica di indignazione provocata dalla schiavitù imposta a un popolo largamente cristianizzato.

Il periodo felice del movimento impegnato a lottare contro la violenza della guerra e della schiavitù è comunque di breve durata. Subentrano presto le prime avvisaglie di crisi: che atteggiamento assumere nei confronti della rivoluzione che nel 1848 investe l'intera Europa? Per quanto riguarda la Francia, si tratta di uno sconvolgimento che comporta l'abolizione definitiva della schiavitù nelle colonie (nel frattempo restaurata da Napoleone) e l'avvento nella metropoli di una repubblica impegnata a rilanciare le speranze e le promesse di pace perpetua scaturite dalla Grande Rivoluzione del 1789. Al contrario che in occasione della guerra Usa contro il Messico, ora impegno pacifista e impegno abolizionista conoscono una divaricazione: è una rivoluzione violenta a sancire l'abolizione della schiavitù e ad agitare la bandiera della pace. Messa in difficoltà dalla nuova situazione, l'American Peace Society fa ricorso a un sotterfugio: si rallegra dei risultati, ma sorvola sulla rivoluzione che li ha prodotti (ivi, p. 126).

2. *La repressione dei «sepoys»: guerra o operazione di polizia?*

Rimossi alla men peggio nel 1848, i dilemmi politici e morali si ripresentano in forma più acuta nove anni dopo. In India i *sepoys*, i soldati indiani arruolati dal potere coloniale, scatenano una rivolta selvaggia e a tratti ciecamente sanguinaria, cui fa seguito una repressione non meno feroce e anzi all'insegna di una crudeltà più sistematica. A dare voce autorevole all'indignazione a senso unico per gli «orrori» degli insorti è Tocqueville, secondo il quale la ricaduta dell'India nella «barbarie» sarebbe «disastrosa per l'avvenire della civilizzazione e per il progresso dell'umanità». Il paese-guida in quel momento dell'Occidente è dunque chiamato ad agire con energia al fine di ristabilire l'ordine pubblico nella colonia: «Ai giorni nostri non c'è quasi nulla di impossibile alla nazione inglese, purché essa impieghi tutte le sue risorse e tutta la sua volontà»[4].

Gli umori dominanti in Occidente influiscono anche sull'American Peace Society. La maggioranza così argomenta: se anche il dominio dell'Inghilterra in India ha un'origine illegittima, i governanti hanno tuttavia l'obbligo di mantenere l'ordine e di farlo rispettare. In altre parole, gli insorti hanno il torto di far ricorso alla violenza, di violare le norme legali vigenti, di essere in ultima analisi dei fuorilegge e dei criminali. E dunque, non di una guerra si tratta bensì di uno scontro tra delinquenza comune e forze dell'ordine: l'appoggio a queste ultime non pregiudica la causa pacifista, la causa di un movimento sorto col compito di combattere le guerre propriamente dette, i conflitti armati tra gli Stati. Può sembrare una replica dell'atteggiamento assunto nel 1848. In realtà, c'è sì un elemento di continuità: si glissa nel primo caso sulle guerre civili (le rivoluzioni) e nel secondo sulle guerre condotte dalla potenza coloniale dominante. Dall'altro lato non si deve perdere di vista il forte elemento di discontinuità: sia pure in modo reticente, nove anni prima si era guardato con favore al movimento rivoluzionario, mentre ora c'è un sostegno aperto e dichiarato alle forze della repressione; se nel 1848 si era tradotto nell'appoggio sia pure in modo incerto ed ellittico alla rivoluzione che prometteva la pace perpetua, ora il principio generale della non-violenza concentra il suo fuoco sulla ribellione violenta degli oppressi, senza

formulare critiche neppure sulle modalità (brutali) di ristabilimento dell'ordine.

Non a caso interviene una dolorosa lacerazione: la società sorella che si era costituita in Inghilterra, la London Peace Society, non si riconosce nell'atteggiamento dell'American Peace Society e, dissociandosi da essa, non esita a parlare di guerra a proposito del conflitto in India e quindi a condannare la violenza anche del governo inglese. Anzi, la denuncia si concentra ora in primo luogo sulla «smodata cupidigia e ambizione» della potenza coloniale, sulle sue «svergognate aggressioni», sulla sua pretesa di «governare l'India mediante la spada» e sulla «degradazione di 150 milioni di persone» (Ziegler 1992, pp. 127-28). E cioè, se una frazione del movimento pacifista rifiuta di sussumere sotto la categoria di violenza la repressione della rivolta, l'altra frazione disdegna di far ricorso a questo sotterfugio; sennonché, mentre dichiara di condannare le diverse forme di violenza dispiegate da ognuna delle parti in lotta, la London Peace Society finisce in realtà col procedere a una gerarchizzazione e col puntare il dito in primo luogo contro la violenza colonialista.

Non molto diverso è l'atteggiamento assunto da Marx di fronte alla «catastrofe». Nel riconoscere che gli insorti si sono resi responsabili di azioni orribili, egli si fa beffe però dell'indignazione morale a senso unico, cui si abbandonano i cantori del colonialismo e della superiore civiltà occidentale: «Per quanto abominevole, la condotta dei *sepoys* non è che il riflesso, in forma concentrata, della condotta degli stessi inglesi in India», i quali ultimi continuano a esercitare spietatamente un potere di vita e di morte e spesso nella loro corrispondenza si vantano delle infamie di cui sono protagonisti (MEW, 12; 285-87).

3. *Guerra civile e lacerazione del movimento pacifista*

A questa prima crisi del movimento pacifista sviluppatosi sulle due rive dell'Atlantico si aggiunge un'altra, che diventa sempre più grave quanto più si addensano negli Usa le nubi che preannunciano la tempesta della Guerra di secessione.

Il 1850 vede il varo della Fugitive Slave Law: essa consente ai proprietari del Sud di recuperare gli schiavi rifugiatisi nel Nord e comporta anche per i neri liberi il rischio di essere ridotti in condizioni di schiavitù, una volta che siano stati bollati quali schiavi fuggiaschi. È una situazione nuova che fa emergere un dilemma morale. A lungo, erano stati gli stessi seguaci della «non-resistenza» a stimolare negli schiavi la disobbedienza pacifica nei confronti di una legge ingiusta e tirannica e dunque a consigliare loro la fuga. Quale comportamento bisogna ora suggerire agli schiavi? Con l'entrata in vigore della nuova legge, la loro unica speranza risiede in una prosecuzione della fuga fino al Canada; ma per raggiungere la terra promessa della libertà, essi devono sottrarsi, eventualmente con l'appoggio degli abolizionisti bianchi, all'inseguimento delle forze dell'ordine decise a far rispettare la legge e dunque impegnate a catturarli. Ecco che il principio della non-resistenza rischia di cadere in crisi, come confermano gli scontri che spesso si verificano in occasione delle battute di caccia organizzate per recuperare il bestiame umano sfuggito ai suoi «legittimi» proprietari. Per evitare lo slittamento nella violenza occorre mutare linea di condotta e invitare gli schiavi fuggiaschi a consegnarsi in modo mansueto alle forze dell'ordine e dunque al potere assoluto (e forse anche alla vendetta) dei loro padroni? In questo secondo caso gli abolizionisti cristiani riescono sì a custodire la propria purezza e coerenza non-violenta, ma collaborando indirettamente alla violenza della schiavizzazione o ri-schiavizzazione e gravando gli schiavi fuggiaschi di una sorta di obbligo al martirio (Ziegler 1992, pp. 132-37).

Ben si comprende il carattere lacerante del dibattito che a tale proposito si sviluppa. E la lacerazione si aggrava quanto più la guerra civile che cova nell'Unione da latente diventa manifesta. Nel Kansas del 1854 lo scontro tra fautori e avversari dell'istituto della schiavitù porta alla formazione di

due governi contrapposti e di due schieramenti armati ostili. E di nuovo il movimento sviluppatosi all'insegna della non-violenza e della non-resistenza è chiamato ad affrontare un dilemma morale. Per tanto tempo esso era partito dal presupposto che, confinata com'era al Sud, la schiavitù fosse destinata a estinguersi al termine di un processo, che si trattava di accelerare il più possibile grazie a un'agitazione incessante ma pacifica. Come affrontare allora il progetto del Sud, che sempre più chiaramente si delinea, di espandere anche con la forza delle armi l'area in cui insediare un istituto, che già di per sé è sinonimo di violenza? A contrastare questo progetto sono impegnati uomini e donne, che spesso si sono formati leggendo la stampa pubblicata da un movimento da decenni all'avanguardia nell'agitazione abolizionista: bisogna ora lasciare soli questi uomini e queste donne, che spesso sono aggrediti dalle bande squadriste provenienti dal Sud?

È l'interrogativo che angoscia Charles Stearns, una delle figure più rigorose del movimento non-violento e abolizionista. Nel 1840 egli si era rifiutato di far parte della milizia e altresì di pagare la multa a lui imposta a causa dell'evasione da tale obbligo e così era finito in carcere. Contrariamente ad altri esponenti del movimento, più duttili o più pragmatici, Stearns aveva considerato inammissibile il ricorso non solo alla violenza propriamente detta ma anche alla «forza fisica non ingiuriosa» utilizzata per bloccare un delinquente. Ancora nel settembre 1855 egli è fiducioso: «Sono sempre praticabili l'opzione della non-resistenza e il rifiuto di obbedire al diavolo». Ma non tarda a sopraggiungere una crisi irrimediabile: possono i seguaci della non-violenza assistere senza reagire all'espansione della schiavitù nonché al ferimento e alla morte di coloro che a tutto ciò cercano di opporsi? Nel dicembre di quello stesso anno Stearns dichiara: «Io non prendo parte ai preparativi di guerra, temo tuttavia che, se una lotta dovesse scoppiare, non sarò capace di rimanere in disparte e di vedere i miei uomini uccisi, senza che io prenda un fucile e prema il grilletto». È quello che si verifica poco dopo. Agli inizi del 1856 Stearns varca il Rubicone ma egli cerca ancora, in modo avventuroso, di conciliare la professione di fede non-violenta con la sua partecipazione alla lotta armata. Dopo aver affermato di non riuscire più ad assistere inerte agli assassinii a sangue freddo degli abolizionisti perpetrati in Kansas dagli schiavisti, egli così prosegue:

La non-resistenza vieta soltanto di cancellare la vita di un essere umano. Ma Dio non faceva riferimento a questi demoni: essi sono la progenie di Satana, e devono essere uccisi allo stesso modo in cui si uccidono leoni e tigri. Ho sempre detto che avrei ucciso una bestia selvaggia. Se colpirò questi esseri infernali che vengono dal Missouri, sarà in base allo stesso principio [...] Non dovrei farlo se essi fossero nemici ordinari. Ma questi uomini non sono uomini, bensì bestie selvagge [...] Come sempre, amo tutti gli uomini, ma questi folli e briganti al tempo stesso e per di più ubriaconi non sono uomini (in Ziegler 1992, pp. 116-17).

Stearns ritiene che non è in contraddizione col principio dell'assoluta inviolabilità della vita umana la sua decisione di combattere con le armi in pugno gli schiavisti, per il fatto che questi non sono realmente sussumibili sotto la categoria di uomo: sono bestie o demoni. La coerenza formale è salva, solo che la violenza è tutt'altro che diminuita: nel procedere alla de-umanizzazione del nemico, Stearns non sembra neppure sospettare che parole d'ordine analoghe a quelle da lui lanciate presiedono al genocidio dei pellerossa!

Interviene poi la proclamazione della secessione da parte del Sud e la formazione della Confederazione schiavista. Risultano ormai chiari i termini della scelta che si impone: raccogliere il guanto di sfida lanciato dai proprietari di schiavi e piegare con la forza la loro ribellione; oppure subire l'eternizzazione della violenza implicita nell'istituto della schiavitù. Inizialmente, l'American Peace Society appare favorevole a una non-violenta separazione tra le due parti dell'Unione. Anzi, c'è chi in tale prospettiva vede un momento di svolta della storia universale, una tappa importante verso la realizzazione della pace perpetua. Sì – scrive George Beckwith sull'«American Advocate of Peace» – questa è l'occasione per dimostrare che la guerra si può sempre evitare. Il paese (gli Usa) che ha dato l'esempio di organizzazione politica fondata sull'autogoverno e sulla democrazia (si sorvola sulla sorte riservata ai pellerossa e ai neri) può «dispiegare dinanzi alle nazioni attonite un'altra e più sublime lezione: una nazione può essere smembrata e rivoluzionarizzata senza spargimento di sangue». Ma, dopo Fort Sumter, e cioè dopo che la Confederazione dà fuoco alle polveri attaccando militarmente ed espugnando la postazione dell'Unione collocata sul suo territorio, la possibilità di una composizione pacifica del conflitto è compromessa. Non manca chi, preso atto che non c'è più spazio per la professione di fede non-violenta né a Nord né a Sud, fugge a Londra. Si tratta però di una fuga dal paese e dalle proprie responsabilità che non è universalizzabile. Pur tra persistenti polemiche e

accuse di tradimento l’American Peace Society prende posizione a grande maggioranza a favore di Lincoln.

Anche in questo caso, per giustificare la sua scelta il movimento impegnato a difendere le ragioni della non-violenza fa ricorso alla strategia argomentativa che abbiamo visto fare la sua apparizione già in occasione della repressione della rivolta dei *sepoys*: ci si trova di fronte non a una guerra ma a una criminale ribellione e alla sua giusta repressione; più che militari nel senso proprio del termine, i soldati dell’Unione sono poliziotti in servizio d’ordine pubblico. È un’impostazione che suscita qualche commento ironico: si tratta di un’operazione di polizia di dimensioni mai viste, con la partecipazione di centinaia di migliaia di uomini e con battaglie che per anni divampano su una vasta estensione di territorio e che comportano un grandissimo spargimento di sangue. Sennonché, se l’esercito dell’Unione è un corpo di polizia impegnato in un’operazione di ristabilimento dell’ordine, ne consegue che i soldati della Confederazione sono da assimilare a delinquenti comuni, che vanno perseguiti dalla giustizia anche dopo la fine del conflitto armato. Avviene così che proprio i pacifisti apparentemente più coerenti sono quelli più inclini a respingere ogni misura di clemenza nei confronti degli sconfitti e, in primo luogo, nei confronti del presidente della Confederazione (Ziegler 1992, pp. 150-56): in qualche modo, la non-violenza si è rovesciata nel suo contrario, e cioè in un ulteriore inasprimento e prolungamento della violenza.

4. *La sofferta evoluzione di William L. Garrison*

Più complessa e più tormentata è l'evoluzione di William L. Garrison, il leader più prestigioso del movimento abolizionista e non-violento. Al tempo della crisi del Kansas, egli critica duramente Stearns e coloro che si pronunciano a favore della resistenza armata contro le bande squadristiche provenienti dal Sud: allorché si giustificano affermando che la loro violenza colpisce solo «bestie selvagge», essi argomentano esattamente come gli schiavisti, i quali de-umanizzano i neri per poterli privare della loro libertà; in ogni caso chiaro è il tradimento dei principi evangelici che impongono di «amare» e non già di «uccidere» i propri nemici (Garrison 1885-89, vol. III, pp. 436-37). Negli anni immediatamente successivi Garrison depreca il fatto che gli abolizionisti stanno «diventando sempre più bellicosi e tendono sempre più a ripudiare i principi della pace» e ad abbandonarsi allo «spirito della violenza», impegnandosi in un'«opera sanguinosa» e compromettendo così il loro «potere morale». Tutto ciò è inaccettabile: «Per quanto io detesti l'oppressione esercitata nel Sud dal proprietario di schiavi, egli è pur sempre un uomo, per me sacro. Egli è un uomo, e non è lecito nuocergli né con la mia mano né col mio consenso». Peraltro: «Non credo che le armi della libertà siano mai state e possano mai essere le armi del dispotismo» (ivi, p. 473).

Interviene poi, nella notte del 16-17 ottobre 1859, l'irruzione in Virginia di John Brown, fervente abolizionista proveniente dal Nord e protagonista di un tentativo disperato e fallimentare di far insorgere gli schiavi del Sud. È il momento di svolta nell'evoluzione di Garrison. Sull'organo di stampa del movimento da lui diretto («Liberator» del 21 ottobre), dopo aver definito «mal concepita, selvaggia e a quanto pare insana, benché disinteressata e ben intenzionata» l'impresa di Brown, Garrison aggiunge:

> Il nostro punto di vista sulla guerra e sullo spargimento di sangue, anche per la causa migliore, è troppo noto perché sia necessario ripeterlo qui; ma nessuno che si glorii della lotta rivoluzionaria del 1776 osi negare il diritto degli schiavi a seguire l'esempio dei nostri padri (ivi, p. 486).

In altre parole: resta ferma la condanna del ricorso alla violenza da parte di Brown, ma a poterla pronunciare sono ben pochi negli Usa, dove universale è il culto riservato ai Padri Fondatori protagonisti della

sanguinosa rivolta iniziata nel 1776! Ovvero: se è giustificata la rivoluzione americana per l'indipendenza, non si vede perché non dovrebbe esserlo la rivoluzione antischiavista.

Dopo l'impiccagione di Brown, l'esultanza del Sud per il ristabilimento dell'ordine spinge Garrison a compiere un ulteriore passo in avanti:

> Sono un non-resistente, un credente nell'inviolabilità della vita umana in ogni circostanza. E dunque, in nome di Dio, io disarmo John Brown e ogni schiavo del Sud. Ma non mi fermo qui; se lo facessi sarei un mostro. Io disarmo altresì, in nome di Dio, ogni proprietario di schiavi e ogni tiranno nel mondo [...] Sono un non-resistente e non solo desidero ma ho lavorato incessantemente per realizzare un'abolizione pacifica della schiavitù, mediante un appello alla ragione e alla coscienza del proprietario di schiavi. E, tuttavia, in quanto uomo di pace e «oltranzista» uomo di pace, sono pronto ad augurare il successo a ogni insurrezione di schiavi nel Sud e in ogni altro paese schiavistico [...]
>
> Dovunque ci sia una contesa tra oppressi e oppressori ed entrambe le parti siano armate, Dio sa che il mio cuore dev'essere con l'oppresso e sempre contro l'oppressore. Pertanto, una volta che esse siano iniziate, io non posso che augurarmi il successo di tutte le insurrezioni di schiavi. Ringrazio Dio allorché uomini che credono nel loro diritto e dovere di impugnare armi carnali sono così avanzati da prendere tali armi dal campo del dispotismo per portarle nel campo della libertà. È un'indicazione di progresso e un segno positivo di crescita morale. È una via che si innalza verso la sublime piattaforma della non-resistenza; ed è il metodo di Dio per far giungere la sua punizione sulla testa del tiranno. Piuttosto che vedere uomini portare le loro catene con spirito codardo e servile, come uomo di pace preferirei vederli spaccare la testa del tiranno con le loro catene (ivi, pp. 491-92).

Nella misura in cui è possibile orientarsi in questo dedalo di dubbi, oscillazioni e lacerazioni, possiamo così sintetizzare l'orientamento che emerge: la non-resistenza continua a essere la piattaforma «sublime» e anzi divinamente ispirata; e, in questo senso, nonostante le sue intenzioni nobili e il suo comportamento eroico, Brown si è macchiato di una colpa. Ma quale atteggiamento assumere nell'eventualità di un'insurrezione degli schiavi, intrapresa in modo autonomo? In questo caso, meno che mai gli schiavisti hanno il diritto di atteggiarsi a custodi della legalità e dell'ordine contro gli attacchi perpetrati dai fautori della violenza; in realtà, le autorità del Sud impegnate a mantenere lo *status quo* non sono meno violente degli schiavi impegnati a sovvertirlo. E, in presenza di un conflitto che vede entrambe le parti in lotta far ricorso alle «armi carnali», si può operare una scelta solo distinguendo tra oppressori e oppressi, augurandosi dunque la vittoria dei secondi. Questi, peraltro, sollevandosi, sia pure in una forma

immatura e deprecabile, contro un istituto che è l'espressione più concentrata della violenza e della violazione della legge divina, dimostrano una sensibilità morale, estranea non solo ai proprietari di schiavi ma anche a coloro che piegano la fronte dinanzi all'ingiustizia. In questo senso, la violenza dei rivoltosi costituisce, nonostante tutto, un progresso morale, e forse è persino lo strumento divino per punire una scelleratezza intollerabile.

Dopo Fort Sumter Garrison non ha più dubbi. L'ondata di indignazione patriottica e di furore bellico, provocata nel Nord dall'attacco delle truppe del Sud, vede pienamente partecipe l'ex teorico della non-resistenza, il quale così esulta: «Una tale sollevazione in ogni città, villaggio e casale del Nord, senza distinzione di setta o partito, sembra simile a una generale resurrezione dalla morte». Il linguaggio evangelico serve ora non a condannare qualsiasi forma di violenza bensì a esprimere l'entusiasmo per il comunitarismo di guerra:

> La possente corrente di sentimenti popolari ora avanza in modo travolgente verso il Sud con la forza e l'impeto di mille Niagara, in diretto conflitto con l'altero e perfido Potere Schiavistico che così a lungo ha governato la repubblica con pugno di ferro per i suoi fini meschini e satanici.

La non-resistenza ha ceduto il posto alla violenza, e a una violenza ulteriormente alimentata dal furore teologico: se i secessionisti e schiavisti sono satanici, Lincoln, i soldati e il popolo del Nord, che «si stanno fondendo in un gancio mortale per l'oligarchia schiavistica del Sud», si configurano quali «strumenti nelle mani di Dio» (ivi, vol. IV, pp. 19 e 21). Inutili e inopportune sono le deprecazioni per l'infuriare della guerra. A lungo gli abolizionisti avevano messo in guardia la nazione: se essa non avesse liberato gli schiavi, «un giusto Dio le avrebbe fatto visita con tribolazioni e flagelli proporzionali alla sua grande iniquità». In questa prospettiva persino le eventuali violazioni dello *jus in bello*, delle norme che impongono il rispetto dei prigionieri e della popolazione civile, sembrano trovare una giustificazione o consacrazione teologica. In ogni caso Garrison si pronuncia per la punizione esemplare di coloro che si sono resi colpevoli di «perfidia, spergiuro, tradimento più bieco per il peggiore dei propositi» (ivi, pp. 23 e 14).

Il percorso del leader del movimento impegnato nella causa dell'abolizione della schiavitù e della non-resistenza rinvia al travaglio di un'intera generazione. Si prenda Harriet Beecher Stowe, l'autrice della

Capanna dello zio Tom. Sì, il protagonista era uno schiavo, il quale evangelicamente si limitava a porgere l'altra guancia al padrone bianco che lo schiaffeggiava. E, tuttavia, il romanzo si concludeva evocando la «profezia» che «unisce paurosamente il giorno della vendetta al giorno della redenzione» e richiamando alla memoria «quella legge implacabile per cui l'ingiustizia e la crudeltà attirano sulle nazioni la collera di Dio onnipotente». Non è stupefacente allora che, con lo scoppio della Guerra di secessione, Beecher Stowe assuma come modello Nat Turner (Paludan 1998, p. 26), lo schiavo ribelle più famoso della storia degli Stati Uniti: era insorto nel 1831, convinto di ascoltare una voce divina che lo invitava a compiere la «grande opera» di emancipazione degli schiavi neri, senza esitare a far scorrere copiosamente il sangue degli oppressori bianchi; sconfitto e catturato, aveva affrontato la morte con coraggio e senza mostrare segni di rimorso.

Come già in Stearns, nei casi analizzati in questo paragrafo, al termine di un percorso più o meno tormentato, il rifiuto di principio della violenza si rovescia nella consacrazione teologica, più o meno accentuata, della violenza stessa.

5. *La lotta armata come «male minore»*

Forse più pacato si rivela Henry David Thoreau (1993, p. 44) che, differenziandosi rispetto al grosso del movimento pacifista, assume toni laici ed è incline a un culto paganeggiante della natura. Al tempo dell'invasione del Messico ad opera degli Usa, aveva chiamato anche lui ad opporre resistenza «alla guerra e allo schiavismo». Non si poteva restare inerti:

> Quando un sesto della popolazione di una nazione, che si è impegnata a essere il rifugio della libertà, è formato da schiavi, e un intero paese viene invaso ingiustamente e sottomesso da un esercito straniero, che impone la legge marziale, ritengo che gli uomini onesti debbano senza indugio ribellarsi e fare la rivoluzione.

La rivoluzione invocata non era la rivolta armata, bensì la «disobbedienza civile» (*civil disobedience*), la nuova tecnica di lotta che dava il titolo al saggio qui citato.

Thoreau faceva tuttavia ricorso a toni assai radicali: «Questo popolo deve porre fine alla schiavitù e alla guerra con il Messico, anche se ciò dovesse costargli la sua stessa esistenza come popolo». Sì, si trattava di condurre una «rivoluzione pacifica» nel caso che questa fosse risultata «possibile». Ma se l'asprezza dello scontro avesse provocato uno spargimento di sangue? Il rimedio non sarebbe stato peggiore del male? La risposta non si era fatta attendere: «È colpa del governo stesso, se il rimedio è peggiore del male. È *lui* a renderlo peggiore» (ivi, pp. 45, 52-53 e 58). In breve, la violenza più grave era quella che si consumava già da secoli con la schiavizzazione dei neri, e che si aggravava ulteriormente in seguito alla guerra mirante a strappare territori al Messico e a introdurvi di nuovo la schiavitù. A partire da un'opposizione così radicale al potere schiavista, Thoreau non ha difficoltà a passare dalla «disobbedienza civile» intesa come «rivoluzione pacifica» al deciso appoggio morale e politico a Brown, il profeta armato dell'agognata rivolta degli schiavi del Sud.

In quegli anni ad assumere l'atteggiamento più lucido e più sobrio è forse Angelina Grimké. Prendendo posizione sulla legge relativa agli schiavi fuggiaschi e sui conflitti acuti da essa provocati, questa militante con una tradizione quacchera alle spalle teorizza in modo franco e sobrio

l’inevitabilità, in quelle circostanze, della violazione del principio generale della non-violenza. Come spiega una lettera indirizzata a Garrison, si è venuta a creare una situazione tragica, col manifestarsi di un’acuta contraddizione tra due valori egualmente assoluti e irrinunciabili e tra i quali, tuttavia, si è costretti a scegliere:

> Benché lo spargimento di sangue umano ripugni profondamente al mio spirito [...] tuttavia è per me molto più ripugnante abbandonare supinamente una vittima indifesa al destino dello schiavo [...] In questo caso, mi sembra, è come se fossimo costretti a scegliere tra due mali e tutto quello che possiamo fare è di scegliere il minore, battezzando la libertà nel sangue, se così deve essere [...] Attualmente dispero in modo totale della possibilità di far trionfare la giustizia e l’umanità senza spargimento di sangue. Una guerra temporanea è un male incomparabilmente minore della schiavitù permanente (in Ziegler 1992, p. 134).

Mancano ancora alcuni anni allo scoppio della Guerra di secessione, che tuttavia è già ora in qualche modo evocata. La teorizzazione consapevole dell’ineludibilità del ricorso alla violenza consente a Grimké di evitare la criminalizzazione o de-umanizzazione dei nemici, l’esito in cui incorrono, invece, i seguaci della non-violenza impegnati a custodire la loro coerenza formale e spinti da questa preoccupazione ad assimilare i nemici a criminali comuni, a bestie selvagge o a strumenti di Satana. Balza comunque agli occhi il paradosso, in base al quale a essere considerato da Grimké quale «male incomparabilmente minore» è uno scontro armato che finisce col provocare più vittime statunitensi che i due conflitti mondiali messi assieme.

[2] Si veda il discorso di Mirabeau del 17 agosto 1789 in Buchez, Roux 1834, pp. 274-75.

[3] Così si esprime il duca di Preslin: in Saitta 1948, p. 119. Per le speranze di pace perpetua suscitate dalla rivoluzione francese in Francia e in Germania, cfr. Losurdo 1983, cap. III, § 4.

[4] Tocqueville 1954, pp. 230 e 254, lettere a Henry Reeve del 2 agosto 1857 e del 30 gennaio 1858.

II. Dall’abolizionismo pacifista a Gandhi e Tolstoj

1. *L’India dalla rivolta dei «sepoys» alla non-violenza di Gandhi*

Pur cadendo irrimediabilmente in crisi con la Guerra di secessione, il movimento pacifista statunitense continua a esercitare la sua influenza ancora nel Novecento. Nel professare anch’egli l’ideale della non-violenza, Gandhi rende omaggio nel 1907 a Thoreau, celebrato quale campione della «disobbedienza civile» e definito come «uno dei più grandi uomini, dalla moralità impareggiabile, che l’America abbia mai conosciuto» (CW, 7; 279).

Il passaggio del movimento non-violento dagli Usa all’India è ben comprensibile. Nell’ambito dell’Impero britannico agli schiavi neri emancipati dal 1833 subentrano i *coolies* indiani (e cinesi), che sono in ultima analisi degli schiavi a tempo. Soprattutto, a partire dalla rivolta dei *sepoys*, agli occhi dei colonizzatori inglesi gli indiani diventano a tutti gli effetti *niggers*, membri di una razza inferiore e capace di ogni barbarie. Al contrario degli afroamericani, l’indiano popolo di colore non può sperare negli abolizionisti e nell’esercito del Nord: all’apice della sua potenza e della sua gloria, l’Impero britannico gode del sostegno compatto degli inglesi. D’altro canto, le eventuali velleità rivoluzionarie erano raggelate dal ricordo della terribile repressione che aveva fatto seguito alla rivolta del 1857. Nella loro corrispondenza gli ufficiali inglesi si erano gloriati del potere di vita e di morte da loro esercitato in modo sovrano e talvolta divertito sugli indiani. Marx aveva richiamato l’attenzione su alcune di queste lettere: «Esercitiamo la legge marziale a cavallo e ogni negro che

incontriamo viene o impiccato o fucilato»; «non passa giorno senza che ne impicchiamo da 10 a 15». Spesso a essere colpiti erano stati pacifici abitanti; come aveva riconosciuto un ufficiale inglese in una lettera pubblicata dal «Times», «messi di fronte agli indigeni, i soldati europei si trasformano in demoni» (MEW, 12; 286-87).

Il quadro qui tracciato è confermato dalla storiografia contemporanea: nella comunità inglese in India, generale era stato il giubilo per la «distruzione dei nemici della nostra razza». La moglie di un ufficiale aveva annotato nel suo diario: «Posso solo guardare con profondo rispetto al giorno della vendetta allorché le nostre mani saranno immerse nel sangue dei nostri nemici ed esso renderà rosse anche le lingue dei nostri cani». L'eliminazione fisica dei barbari non era stata considerata sufficiente. Prima di subire l'esecuzione, i *sepoys* catturati erano stati costretti a inginocchiarsi e a leccare il sangue che era stato versato dal massacro da loro perpetrato e che ancora bagnava il suolo. Era un gesto particolarmente ripugnante per gli indù di casta superiore e alcuni di loro si erano rassegnati a subire tale umiliazione solo dopo essere stati a lungo impietosamente frustati (Herman 2008, pp. 7-12).

Nel complesso, la rivolta dei *sepoys* aveva lasciato dietro di sé solo una immensa scia di sangue e di odio e, lungi dal produrre un miglioramento nella condizione degli indiani, l'aveva ulteriormente peggiorata. Una tragedia del genere non deve più verificarsi. Tanto più che anche il quadro internazionale conferma l'invincibilità dell'Impero britannico (e dell'Occidente nel suo complesso). Nel 1898, con la battaglia di Omdurman, la Gran Bretagna riesce a riassoggettare il Sudan, che in precedenza aveva sconfitto gli inglesi e conquistato l'indipendenza. Ora i bianchi superuomini avvertono il bisogno di riscattare l'umiliazione subita: non si limitano a finire i nemici orribilmente feriti dalle pallottole dum-dum. Devastano la tomba del Mahdi, l'ispiratore e protagonista della resistenza anticoloniale: il suo cadavere è decapitato; mentre il resto del corpo è gettato nel Nilo, la testa viene portata in giro come trofeo (cfr. Losurdo 2007, cap. I, § 8).

Due anni dopo, con la rivolta dei Boxer la Cina cerca di scuotersi di dosso il giogo coloniale che sempre più grava su di essa, e anche in questo caso la repressione congiunta delle grandi potenze «civili» (tra cui la Gran Bretagna) si rivela spietata e irresistibile. È in tale occasione che

l’imperatore tedesco Guglielmo II chiama le sue truppe a comportarsi in modo tale che nessun cinese possa più osare guardare un tedesco in faccia.

In modo analogo, alla fine dell’Ottocento la comunità inglese in India invita il popolo indiano a non perdere mai di vista che «un europeo – un uomo bianco – dovunque egli vada, rappresenta la razza dominante» (Herman 2008, p. 33). In effetti, è ancora viva la lezione implicita nella repressione della rivolta dei *sepoys*. Nella sua *Autobiografia* Gandhi rievoca un ricordo degli anni della fanciullezza e adolescenza. «Era in voga una filastrocca» che si interrogava con timore reverenziale sulle ragioni dell’incontestabile supremazia dell’Impero britannico: «Guardate il potente inglese, / Domina il piccolo indiano» (A, 106-107/31-32). Si comprende allora il richiamo alla «disobbedienza civile» di Thoreau, di cui è ignorata o taciuta la successiva celebrazione di Brown, dell’abolizionista che sognava di promuovere e dirigere la rivolta armata degli schiavi del Sud.

Per un altro verso Gandhi insiste sulle radici endogene del suo pensiero politico. In una lettera del settembre 1935, colui che è ormai diventato il leader indiscusso del movimento indipendentista indiano affermerà: «La non-violenza è sempre stata parte integrante della nostra lotta» (CW, 67; 400). L’*Autobiografia* pubblicata dieci anni prima chiarisce i termini della questione: recepita già nell’ambito familiare, la «fede nel vegetarianesimo crebbe ogni giorno di più» e acquisì forza filosofica durante il soggiorno a Londra, quale studente di legge, dal 1888 al 1891. Nella capitale inglese Gandhi entra in contatto con circoli vegetariani e teosofici, disgustati dal dominio violento esercitato in Occidente ai danni del mondo animale e umano e impegnati a cercare un’alternativa a tutto ciò in Oriente, nell’antica sapienza indiana, e soprattutto nel jainismo, pervaso dalla fede nell’*ahimsa*, la non-violenza da praticare nei confronti di ogni essere senziente (A, 128 e 142/56-57 e 73).

Agli studi londinesi fa seguito, dopo un ritorno di breve durata in India, il lungo soggiorno in Sudafrica: qui, nel corso della lotta contro le discriminazioni e le umiliazioni imposte alla comunità indiana, Gandhi fonda nel 1906 la Passive Resistance Association, più tardi ribattezzata Satyagraha Association, col ricorso a un sostantivo hindi che intende essere più pugnace e che sta a significare una forza derivante non già dalla violenza e neppure solo dalla rinuncia passiva ad essa, bensì in primo luogo dal tenace attaccamento alla verità e dal rispetto incondizionato per la vita. Ormai la piattaforma teorica e il progetto politico del nuovo movimento

sono sufficientemente chiari: come sottolinea un intervento del 3 dicembre 1907, occorre saper «resistere a ogni costo» alle sopraffazioni e alle umiliazioni del potere coloniale, ma «nella maniera più pacifica» (CW, 7; 389).

2. *La non-violenza alla prova delle guerre dell'Impero britannico*

Ma se chiaro e inequivocabile è l'omaggio all'*ahimsa*, ciò non significa tuttavia che le posizioni da Gandhi assunte nei confronti dei conflitti armati scoppiati nel tempo storico in cui cade la sua esistenza siano coerentemente contrassegnate dalla condanna del ricorso alla violenza. Tutt'altro. Il Novecento si apre con la rivolta anticoloniale dei Boxer in Cina e con la spedizione congiunta delle grandi potenze decise a impartire una punizione esemplare. Lenin denuncia le infamie di una sedicente «missione civilizzatrice», che infierisce anche su «cinesi inermi» e non si arresta «davanti allo sterminio di donne e bambini» (LO, 4; 407). Non meno duramente si esprime in Italia «Critica sociale», la rivista del socialismo riformista, che parla di comportamento «brutale e cannibalesco» (Negro 1901, p. 8). Gandhi, invece, sottolinea positivamente la forte presenza dei soldati indiani nel corpo di spedizione inglese. Nel giugno del 1905 egli saluta con entusiasmo la vittoria conseguita sulla Russia dall'«epico eroismo» del Giappone: a decidere le sorti della guerra sono stati «l'unità, il patriottismo, e la risolutezza nel vincere o morire» dimostrate dal paese asiatico (CW, 4; 316 e 313).

È vero, siamo ancora al di qua dell'esplicita professione di fede non-violenta. Epperò, tre anni dopo – nel frattempo è stata già fondata l'Associazione che agita la bandiera della «resistenza passiva» ovvero del *Satyagraha* – Gandhi continua a celebrare la vittoria militare del Giappone e colloca tale celebrazione a conclusione di un articolo che già nel titolo vuole rendere omaggio al nuovo principio (*Ancora Satyagraha*):

> Allorché i bravi eroi giapponesi hanno costretto la Russia a mordere la polvere del campo di battaglia, il sole è sorto a Est. Esso brilla ormai su tutte le nazioni dell'Asia. Mai, mai più i popoli dell'Oriente lasceranno senza risposta gli insulti lanciati dai bianchi arroganti (CW, 8; 405).

La presunta riscossa dei popoli di colore – è così che è letta l'ascesa dell'imperialismo giapponese – avviene in modo tutt'altro che pacifico e anzi senza esitare a calpestare il diritto internazionale: l'attacco alla flotta russa ancorata a Port Arthur non è preceduta da una dichiarazione di guerra (della medesima spregiudicatezza l'Impero del Sol Levante darà prova

alcuni decenni dopo a Pearl Harbour); e tuttavia ciò non impedisce a Gandhi di inneggiare ai vincitori. Occorre tuttavia notare che la lettura dell'ascesa del Giappone in chiave di riscossa dei popoli di colore è in quegli anni piuttosto diffusa. Resta fermo che le prese di posizione sin qui esaminate difficilmente possono essere considerate rispettose del principio della non-violenza.

Concentriamoci ora sui conflitti coi quali Gandhi ha dovuto misurarsi più direttamente. Si tratta di tre guerre (compresi i due conflitti mondiali) e di una rivolta armata. La prima guerra è quella che dal 1899 al 1902 vede scontrarsi in Sudafrica i soldati dell'Impero britannico e i coloni olandesi, i boeri. Sia pur limitandosi al recupero e al trasporto dei feriti inglesi, Gandhi e gli indiani da lui influenzati partecipano al conflitto, e vi partecipano come volontari, conseguendo anche decorazioni militari. È rispettato in questo caso il principio della non-violenza? Più tardi, nella sua *Autobiografia* il leader indiano scriverà:

> Colui che di sua spontanea volontà collabora con una banda di briganti, facendo loro da corriere o da sentinella, oppure curandoli in caso di ferimento, è colpevole di brigantaggio quanto i briganti stessi. Alla stessa maniera quelli che in guerra si limitano a curare i feriti non possono essere scagionati dalla colpa di aver preso parte alla guerra (A, 352/316).

Messa in difficoltà dall'accanita e corale resistenza opposta dai boeri, la Gran Bretagna li rinchiude in massa, senza risparmiare né donne né bambini, in campi di concentramento, dove assai elevato è il tasso di mortalità e che suscitano indignazione e proteste a livello mondiale. La terribile realtà dei «campi di concentramento» non sfugge a Gandhi, che sottolinea le «indescrivibili sofferenze» cui in particolare sono sottoposte le donne boere recluse in essi (CW, 34; 18 e 63). Tuttavia, i primi passi di un'istituzione totale destinata a svolgere un ruolo infausto nella storia del Novecento non provocano in lui alcun ripensamento.

Dopo essersi schierato a fianco dell'Impero britannico nella guerra contro i boeri, pochi anni dopo Gandhi appoggia i boeri e l'Impero britannico impegnati nel Natal a reprimere la rivolta di un popolo, gli zulù, crudelmente oppresso dal colonialismo. «Quanto mai brutale e selvaggia» è la risposta del potere: «gli zulù sono falciati dalle mitragliatrici, frustati e impiccati, oppure feriti e lasciati morire» senza soccorsi. A seminare il terrore provvedono altresì le «pubbliche impiccagioni» (Herman 2008, p. 137; Chadha 2000, p. 117). Ad essere colpiti – riferisce lo stesso Gandhi –

sono anche i «sospetti»: «il generale li aveva condannati alla fustigazione; questa aveva provocato brutte piaghe, che non essendo state curate, suppuravano» (A, 325/287). E, tuttavia, il leader indiano non ha dubbi. Egli così spiega la sua presa di posizione:

> Non avevo rancore contro gli zulù, che non avevano mai fatto del male agli indiani, ma nutrivo dei dubbi sulla 'rivolta' stessa, comunque allora io credevo che l'impero inglese esistesse per il bene del mondo, la mia sincera lealtà mi impediva persino di augurargli del male. La giustezza o meno della 'rivolta' perciò non avrebbe influenzato la mia decisione (A, 323-24/285-86).

In effetti, neppure esperienze traumatiche riescono a scalfire questa decisione: «Quando raggiungemmo il teatro della 'rivolta' mi resi conto che nulla poteva giustificare una simile espressione; non vi era resistenza di sorta» (A, 324/286). In realtà, si trattava di «una spedizione punitiva» ovvero di «una strana, piccola guerra contro una popolazione disarmata» (Chadha 2000, p. 117). E, tuttavia, come al tempo della guerra contro i boeri, Gandhi considera una diserzione dai suoi obblighi civici e morali il rimanere in disparte: «Sentii che dovevo mettermi a disposizione del governo del Natal» (A, 244/195). Entra in azione il «Corpo sanitario indiano», pienamente inquadrato nell'esercito coloniale: «L'ufficiale comandante medico mi nominò provvisoriamente sergente maggiore, mentre due uomini scelti da me vennero nominati sergenti, e un terzo caporale. Inoltre il governo ci passò le uniformi» (A, 324-25/285-87). È vero che questo Corpo, date le circostanze, finisce con l'assistere soprattutto gli zulù; ma occorre non perdere di vista il fatto che in tale occasione Gandhi pensa a un impegno bellico diretto: lo vedremo esortare i suoi conterranei ad arruolarsi quali volontari e cercare (inutilmente) di convincere le autorità ad armare i volontari indiani.

Si può trarre una conclusione. Mentre legge in chiave di risveglio dei popoli coloniali e con un giudizio di valore positivo la guerra del Giappone contro la Russia, il primo Gandhi rimuove le sue simpatie anticolonialiste allorché a essere messo in gioco è l'Impero britannico. Resta il fatto che in entrambi i casi non c'è alcuna condanna della violenza in quanto tale. Com'è confermato dall'atteggiamento da lui assunto nel corso del primo conflitto mondiale.

3. *La partecipazione alla prima guerra mondiale come «male necessario»*

Proveniente dal Sudafrica, Gandhi giunge a Londra il 4 agosto 1914, il giorno in cui il governo di Sua Maestà dichiara guerra alla Germania. Nonostante l'allineamento del partito laburista e delle Trade Unions, non mancano in Inghilterra coloro che cercano di resistere all'ondata sciovinista e denunciano l'«orrendo delitto» di una «guerra scatenata dall'iniquità»: sono i seguaci del «pacifismo cristiano» e, più in generale, coloro che sono ispirati dalla convinzione morale che la violenza è «peccato»; sono soprattutto i militanti dell'Independent Labour Party, disobbedienti nei confronti della coscrizione obbligatoria e «messi in prigione come obiettori di coscienza» (Miliband 1968, pp. 47-50). Anche dopo l'invasione del Belgio da parte dell'esercito tedesco – un avvenimento che rafforza in Inghilterra il fervore «patriottico» – benché indeboliti, i fautori della «non-resistenza» non demordono[5].

Gli ambienti che avvertono ostilità o disagio nei confronti del massacro bellico non devono essere del tutto ignoti a Gandhi che, in occasione dei suoi studi a Londra, aveva frequentato circoli critici del culto della violenza rimproverato all'Occidente. E, tuttavia, in occasione del primo conflitto mondiale, il leader indiano non sembra essere turbato da dubbi e angosce. Più tardi, nella sua *Autobiografia*, egli scrive:

> Pensavo che gli indiani residenti in Inghilterra dovessero fare il loro dovere in guerra, gli studenti inglesi si erano arruolati volontari nell'esercito e gli indiani non dovevano essere da meno. Vi furono molte obiezioni, si osservò che correva una gran differenza fra gli indiani e gli inglesi, noi eravamo schiavi ed essi padroni. Deve uno schiavo collaborare col padrone quando questi è nel bisogno? (A, 349/313).

Nel portare avanti la sua politica di collaborazione col governo di Londra, Gandhi prende nettamente le distanze sia da coloro che per ragioni di principio rifiutano la violenza bellica, sia da coloro che intendono cogliere l'occasione per dare slancio al movimento indipendentista indiano. Affidandoci alla sua *Autobiografia*, vediamo in che modo il leader indiano controbatte ai primi:

Tutti eravamo d’accordo che la guerra era immorale: non concepivo di vendicarmi di chi mi faceva del male, dunque non dovevo prendere parte alla guerra, tanto più che non sapevo se il motivo del combattimento fosse o no valido.

Ma allora perché Gandhi si decide per la partecipazione alla guerra e s’impegna a spingere in questa direzione anche i compagni e gli amici riluttanti ovvero decisamente contrari all’avventura bellica? Due sono le motivazioni addotte dall’*Autobiografia*:

Determinante nella mia decisione era stato lo stesso ragionamento fatto quando partecipai alla guerra boera. Sapevo bene che la guerra non si concilia con l’ideale della non-violenza. Ma non sempre ci è concesso il sapere chiaramente qual è il nostro dovere, spesso chi cerca la verità è costretto a brancolare nel buio (A, 351/315).

Sarebbe facile obiettare che la difficoltà a orientarsi sulla natura e sul significato della gigantesca carneficina avrebbe dovuto semmai indurre alla cautela e alla distanza critica; e comunque non si comprende perché il dubbio venga sciolto a favore di uno piuttosto che dell’altro dei due schieramenti in lotta. Ma vediamo la seconda motivazione:

Quella della non-violenza è una teoria complessa: noi siamo esseri mortali indifesi, coinvolti nella violenza (*himsa*). Il detto che «la vita vive della vita» ha un profondo significato, l’uomo non può vivere nemmeno un momento senza commettere violenze a livello conscio o inconscio. Il fatto stesso che egli è vivo – che mangia, beve e si muove – implica necessariamente l’*himsa*, ovvero una sia pur minima distruzione di vita [...] Inoltre, poiché la base dell’*ahimsa* è l’armonia della vita, l’errore del singolo coinvolge tutti e per questo l’uomo non può liberarsi dalla violenza. Fintanto che egli sarà un essere sociale non potrà evitare la violenza che la stessa vita sociale implica (A, 351/315-16).

A ben guardare, siamo in presenza dell’argomento classico del socialdarwinismo. Non si può sfuggire alla violenza: essa costituisce un fenomeno universale e onnipresente, e non vale la pena di sottilizzare troppo sulla violenza inferta volontariamente a un uomo, il quale a sua volta, già col suo stesso movimento, infligge la morte ad altri esseri viventi (ad esempio le formiche o gli insetti)! D’altro canto, dato il coinvolgimento di tutti gli esseri in una violenza assolutamente ineludibile, non è possibile individuare responsabilità determinate. In ogni caso – taglia corto Gandhi in una lettera del 6 luglio 1918 – «in circostanze eccezionali la guerra può essere un male necessario (*necessary evil*), così come lo è il corpo» (CW, 17; 124).

Resta ancora da spiegare perché il leader indiano abbia preso posizione per l'Inghilterra piuttosto che per la Germania o non abbia approfittato dello scontro per l'egemonia tra queste due grandi potenze per dare impulso alla lotta per l'indipendenza del suo paese. L'*Autobiografia* così argomenta:

> Se volevamo migliorare la nostra condizione con l'aiuto e la collaborazione degli inglesi, era nostro dovere accattivarci la loro benevolenza schierandoci al loro fianco nell'ora del bisogno [...] Gli amici che non erano d'accordo con me ritenevano che fosse giunto il momento di presentare coraggiosamente le richieste indiane, e di migliorare le nostre condizioni.
>
> Secondo me non dovevamo trarre vantaggio dalla disdetta inglese e ritenevo più conveniente e lungimirante non insistere nelle nostre richieste finché fosse durata la guerra; perciò ribadii il mio punto di vista e invitai chi voleva ad arruolarsi come volontario. Il risultato fu buono, infatti praticamente tutte le province e tutte le religioni furono rappresentate (A, 349-50/313-14).

In altre parole, al momento dello scoppio della guerra Gandhi si impegna in una duplice, convergente azione: il reclutamento dei volontari per l'esercito britannico e la sospensione di ogni agitazione che possa indebolire lo sforzo di guerra del governo centrale. Alla «tregua sindacale», promossa dalle Trade Unions e dal partito laburista ufficiale (Miliband 1968, p. 46), corrisponde quella che potremmo definire la tregua nell'agitazione nazionale o nazionalista.

Gandhi non resta a lungo a Londra. Ma il suo ritorno in India non segna affatto la fine o il rallentamento dell'appoggio allo sforzo bellico del governo imperiale. Al contrario. Egli s'impegna a reclutare cinquecentomila uomini per l'esercito britannico e lo fa con tanto zelo da scrivere al segretario personale del viceré: «Ho l'impressione che se divenissi il vostro reclutatore capo, potrei sommergervi di uomini» (CW, 17; 12). E rivolgendosi sia ai suoi connazionali sia al viceré insiste in modo persino ossessivo sulla disponibilità al sacrificio di cui è chiamato a dar prova un intero popolo: occorre «offrire il nostro appoggio totale e deciso all'Impero»; l'India deve essere pronta a «offrire nell'ora critica tutti i suoi figli validi in sacrificio all'Impero», a «offrire tutti i suoi figli idonei come sacrificio per l'Impero in questo suo momento critico»; «dobbiamo dare per la difesa dell'Impero ogni uomo di cui disponiamo» (A, 424-25/403-404; CW, 17; 8). Con ferrea coerenza (bellica) Gandhi si augura che ad arruolarsi e a partecipare alla guerra siano anche i suoi figli (Herman 2008, p. 236).

Si alzano dalla base voci che accusano il leader di tradimento: «Ti sei votato all'*ahimsa*, come puoi chiederci di andare sotto le armi?» (A,

423/401). Ma queste obiezioni sono così liquidate: «Così come stanno le cose, ho assolutamente ragione a invitare ogni indiano ad arruolarsi, dicendogli al tempo stesso che egli è chiamato a comportarsi in tal modo non per il gusto del sangue ma per imparare a non temere la morte». D'altro canto:

> Non c'è alcun mio discorso a favore del reclutamento in cui io abbia detto: «Partiamo e uccidiamo i tedeschi». La mia parola d'ordine è: «Partiamo e moriamo per la causa dell'India e dell'Impero». E ho l'impressione che se la risposta al mio appello sarà travolgente e noi tutti andiamo in Francia e facciamo pendere la bilancia contro i tedeschi, allora l'India potrà fare ascoltare la sua rivendicazione e potrà dettare una pace durevole (CW, 17; 123).

Ben lungi dall'attenersi a una politica di non-violenza, vediamo qui Gandhi spingere contadini del tutto ignari a partecipare a un conflitto che si svolge a migliaia di chilometri di distanza e che appare un massacro insensato agli esponenti più diversi del movimento antimilitarista e rivoluzionario che sta montando. Anche in India non mancano coloro che bollano Gandhi come «il sergente reclutatore» al servizio dell'Impero: ma colui che viene così deriso non si lascia impressionare (Herman 2008, p. 235). L'abbiamo visto autodefinirsi lui stesso «reclutatore capo». L'*Autobiografia* sottolinea: «Ci toccò percorrere circa 20 miglia al giorno [...] Durante la campagna per il reclutamento mi ero quasi rovinato la salute» (A, 422 e 426/401 e 405).

4. *L’ideologia della guerra in Gandhi*

Anche se utilizzata dallo stesso Gandhi, la categoria di «male necessario» non chiarisce in modo adeguato l’atteggiamento da lui assunto nei confronti della guerra e della vita militare in genere. Significativo è il bilancio tracciato, nel gennaio 1902, della partecipazione indiana alla guerra anglo-boera:

> Come indù io non credo alla guerra, ma c’è qualcosa che può parzialmente riconciliarmi con essa, ed è la ricca esperienza che abbiamo guadagnato al fronte. Non è stata certo la sete di sangue che ha spinto migliaia di uomini sul campo di battaglia [...] Essi accorsero sul campo di battaglia perché era il loro dovere. E quanti spiriti fieri, rudi, selvaggi si sono così trasformati in gentili creature di Dio! (CW, 2; 440-41).

Il valore pedagogico della guerra è ribadito con forza alla fine del giugno 1906, allorché Gandhi fa appello ai suoi connazionali perché costituiscano un corpo di volontari che dovrebbe partecipare alla repressione dei «cafri ribelli» e cioè degli zulù:

> Un uomo che accorre sul fronte di guerra deve addestrarsi per sopportare dure privazioni. È obbligato a coltivare l’abitudine di vivere in modo cameratesco con un gran numero di uomini. Impara facilmente ad arrangiarsi con un cibo semplice. È obbligato alla regolarità. Acquisisce l’abitudine di obbedire ai suoi superiori con prontezza e senza discutere. Egli apprende altresì a disciplinare il movimento dei suoi arti. E deve anche apprendere a vivere in uno spazio limitato in modo conforme alle regole della salute. Sono noti i casi di uomini irrequieti e indocili che accorsero al fronte e ne ritornarono trasformati e capaci pienamente di controllare il loro spirito e il loro corpo.
>
> Per la comunità indiana accorrere sul campo di battaglia dovrebbe essere un compito facile; infatti, musulmani o indù, siamo uomini con una profonda fede in Dio. Abbiamo un senso più profondo del dovere [che non gli atei] e perciò per noi dovrebbe essere più facile arruolarsi come volontari. Non siamo sopraffatti dalla paura allorché centinaia di migliaia di uomini muoiono di fame o di pestilenza [...] Perché mai dovremmo temere la morte che forse può sopraggiungere sul campo di battaglia? (CW, 5; 273).

La partecipazione alla guerra e alla vita militare come momento essenziale della formazione di una virilità matura, consapevole e ricca: è un motivo essenziale dell’ideologia della guerra, della *Kriegsideologie*, che nel corso del primo conflitto mondiale si afferma soprattutto in Germania (i

suoi nemici preferiscono presentarsi come protagonisti della crociata chiamata a democratizzare gli Imperi centrali). A coloro che si mostrano riluttanti a schierarsi contro i boeri, i quali potrebbero alla fine risultare vittoriosi, Gandhi risponde con durezza: questi calcoli sono indice di «effeminatezza» (CW, 34; 63). Siamo così lontani dall'ideale della non-violenza comunemente inteso, che Gandhi esprime ammirazione per le virtù militari non solo degli inglesi, ma anche dei nemici: essi «si battono valorosamente sul campo di battaglia» e «non hanno bisogno di esercitazioni elaborate, perché il battagliare è caratteristica dell'intero popolo»; ed esso, quando vede in pericolo la sua libertà, è pronto «a combattere come un sol uomo». Di grande «coraggio» danno prova anche le donne, che «non temono la vedovanza e non sprecano tempo pensando al futuro». Un intero popolo «legge con ammirazione l'Antico Testamento e le descrizioni delle battaglie in esso contenute»: in Gandhi non suscita riserve neppure il richiamo biblico alle guerre del Signore (CW, 34; 17-18). E cioè, ben lungi dall'essere condannata in quanto tale, allorché è sinonimo di coraggio ed eroismo, la violenza (e la violenza praticata o sorretta da un intero popolo comprese le donne) è apprezzata indipendentemente dagli obiettivi bellici che persegue: non c'è dubbio, siamo ricondotti alla *Kriegsideologie*, all'ideologia della guerra che ispira la Germania nel corso del primo conflitto mondiale!

In modo analogo Gandhi si atteggia allorché chiama i suoi connazionali a partecipare alla spedizione armata contro un popolo, gli zulù, per il quale egli avverte simpatia. No, non si tratta di esaminare se la spedizione «è giustificata o no»; occorre invece che gli indiani mostrino il loro «valore» guerriero e la loro «volontà e capacità di combattere» e di compiere «qualsiasi lavoro col fucile» (CW, 5; 179, 192, 202, 211).

La celebrazione della virilità del guerriero risuona più forte che mai in occasione della prima guerra mondiale. Gandhi ribadisce il suo disprezzo nei confronti di coloro che sollevano dubbi sulla partecipazione a un massacro ad opera di un movimento che professa la non-violenza: non ci si può confondere con coloro che sono «del tutto svirilizzati» (*utterly unmanly*); prima eventualmente di rinunciarvi, occorre acquisire «la capacità massima di colpire». O con un linguaggio ancora più rude: «Non si può insegnare l'*ahimsa* [la non-violenza] a un uomo che non è capace di uccidere» (CW, 17; 159 e 88). Partecipando al gigantesco conflitto – prosegue Gandhi – «noi aiutiamo l'Impero» e, al tempo stesso, «impariamo

a difendere l'India e a riguadagnare in un certa misura la nostra perduta virilità» (*manhood*) (CW, 17; 85-86). Ai suoi seguaci che continuano a ispirarsi al pacifismo e che lo accusano di incoerenza Gandhi risponde rinfacciando loro la «codardia»: non si può confondere il *Satyagraha* con «la resistenza passiva pura e semplice» di quanti si rivelano «troppo deboli per impiegare i metodi della violenza» (CW, 17; 88 e 122).

Occorre invece scuotersi di dosso una volta per sempre l'«accusa di effeminatezza». E tale risultato non può essere conseguito senza che lo spirito di sacrificio ispiri, al di là dei combattenti diretti, anche l'intera comunità: «Per uomini coraggiosi, sacrificare i propri figli nella guerra dovrebbe essere causa non di pena ma di gioia» (*pleasure*). A questa visione sono chiamate ad attenersi anche le donne, che in relazione ai figli dovrebbero così atteggiarsi: «Se cadono sul campo di battaglia, essi immortaleranno se stessi, il loro villaggio e il loro paese», stimolando altri giovani a seguire il loro esempio (CW, 17; 86-87). L'appello ai genitori a essere disponibili per il sacrificio dei propri figli può essere messo in connessione con l'elogio già visto delle donne boere che «non temono la vedovanza». Ancora una volta siamo portati a pensare all'ideologia che infuria nel corso del primo conflitto mondiale e che nel 1927 è così messa in stato d'accusa da Kurt Tucholsky: «Accanto ai pastori evangelici c'è stata in guerra ancora una specie umana, mai stanca di succhiar sangue: si tratta di uno strato determinato, di un tipo determinato della donna tedesca». Mentre il massacro assumeva forme sempre più terribili, essa sacrificava «figli e mariti» e si lamentava di non poterne «avere a sufficienza da sacrificare» (Tucholsky 1985, p. 267).

Alla *Kriegsideologie* ci riconducono anche altri motivi ricorrenti del discorso di Gandhi. Nel gennaio 1902, in riferimento alla guerra anglo-boera, egli paragona la disciplina e il clima di solidarietà spirituale, che caratterizzano gli accampamenti dei soldati inglesi, alla «sacra quiete» che aleggia in un «monastero trappista»: sì, l'acqua è scarsa, ma la sua distribuzione avviene in un ordine perfetto e «in uno spirito di fraternità indipendentemente dal colore e dal credo» (CW, 2; 440-41). Allorché si combatte o ci si prepara al combattimento, sembra dileguarsi ogni discriminazione, compresa quella razziale. In altre parole, il leader indiano avverte fortemente l'incanto del comunitarismo di guerra, e l'avverte con riferimento persino al campo nemico. Allo scoppio delle ostilità con l'Inghilterra – egli rievocherà alcuni anni più tardi – «tra i boeri l'intera

popolazione entrò nell'esercito», volontariamente e con dedizione e spirito di sacrificio per la comunità. Sì, «gli avvocati lasciarono le loro cause, i contadini le fattorie, i commercianti gli affari, e i domestici le case in cui prestavano servizio» (CW, 34; 61). Ancora più ammirata è la descrizione che Gandhi fa del clima vigente nella capitale inglese mentre il sipario si leva sulla tragedia del primo conflitto mondiale:

> Valeva la pena vedere Londra in quei giorni: nessuna scena di panico, tutti aiutavano alacremente come potevano. Gli uomini fisicamente validi venivano addestrati al combattimento, ma cosa potevano fare gli anziani, gli ammalati e le donne? C'era lavoro anche per loro, se volevano: si misero a tagliare e a cucire abiti e fasce per i feriti (A, 350/314).

In conclusione. Generalmente l'islam è considerato una religione ben più guerriera dell'induismo, e tanto più di un induismo letto alla luce dell'*ahimsa*. Ma cosa si verifica nell'India coloniale?

> Nel 1914 i più restii ad avviarsi ai fronti europei furono i musulmani. La lotta contro la Germania non era forse anche la lotta contro la Turchia, cittadella dell'islamismo? Molti indù, invece, sembravano subire l'influsso delle idee professate da Gandhi che, tornato dal Sudafrica [in India] nell'estate del 1914, impegnò la sua influenza a favore degli inglesi (Romein 1969, p. 149).

Rilevante è il contributo così fornito al potenziamento e consolidamento della macchina da guerra del Regno Unito: «nell'autunno del 1914 gli indiani costituivano circa un terzo delle forze britanniche in India»; alla fine della guerra un milione di indiani ha combattuto dopo aver compiuto un lungo viaggio. Grazie anche alla predicazione di Gandhi, questi soldati «erano non coscritti riluttanti, bensì volontari e anzi volontari entusiasti». Avviene così che tra gli eserciti multietnici impegnati nel conflitto, quello russo, quello asburgico e quello britannico, solo quest'ultimo riesce a mantenere la disciplina sino alla fine della carneficina (Ferguson 2004, pp. 255-56). Se poi riflettiamo sulla rivoluzione che in Germania e in Austria, sull'onda della protesta contro la guerra, rovescia le dinastie degli Hohenzollern e degli Asburgo e teniamo conto altresì della grave crisi che colpisce lo schieramento militare italiano al tempo della disfatta di Caporetto, dobbiamo concludere che l'esercito britannico è uno dei pochissimi a restare saldo e compatto sino all'ultimo. E ciò grazie anche all'azione di Gandhi.

Questi, nel giugno 1906, nel momento in cui tentava di far partecipare un corpo di volontari indiani alla repressione della rivolta degli zulù, aveva

scritto: «Non si combattono guerre a ogni momento. Grosso modo, una guerra scoppia una volta ogni venti anni [...] Ora sembra essere arrivato il momento di agire» (CW, 5; 268-69). Si direbbe che tale lezione risuoni nella lettera che, nel corso del primo conflitto mondiale, un volontario indiano invia dal fronte occidentale:

> Non avremo mai più una chance come questa per esaltare il nome della nostra razza, del nostro paese, dei nostri antenati, dei nostri genitori, del nostro villaggio e dei nostri fratelli, e per dimostrare la nostra lealtà nei confronti del governo [...] Non ci sarà più una lotta così aspra come questa [...] Cantiamo mentre marciamo e non ci preoccupiamo in alcun modo per il fatto che andiamo a morire (in Ferguson 2004, p. 255).

5. *Partecipazione alla guerra e promozione razziale*

Non è troppo clamorosa la contraddizione tra proclamazione dell'*ahimsa* da un lato e partecipazione attiva alle guerre dell'Impero britannico e celebrazione dei loro effetti benefici dall'altro lato? Un avversario politico indiano di Gandhi, e cioè B.R. Ambedkar, proveniente dalla casta degli «intoccabili» e campione della causa della loro emancipazione, ha definito il profeta della «non-violenza» come «il politico più disonesto nella storia dell'India» (in Green 2009, p. 329). Sennonché, tale approccio non rende giustizia al pathos non-violento di questa complessa personalità e soprattutto non spiega il suo straordinario successo politico. Per cercare di orientarci, diamo uno sguardo agli inizi dell'attività politica di Gandhi. Ecco com'egli si esprime nel settembre del 1896:

> La nostra è una lotta continua contro la degradazione che cercano di infliggerci gli europei, i quali vogliono abbassarci al livello dei rozzi cafri, la cui occupazione è la caccia e la cui sola ambizione è di radunare un certo numero di capi di bestiame al fine di acquistare una moglie per poi trascorrere un'esistenza di indolenza e nudità (CW, 1; 410).

Tale punto di vista è ribadito dieci anni dopo in una lettera del 20 ottobre 1906: il potere coloniale ha il torto di sussumere gli indiani assieme ai neri «sotto il termine generico di 'popoli di colore'» ma occorre riconoscere «le evidenti e nette differenze che indubbiamente in Sudafrica esistono tra gli indiani britannici e le razze cafre» (CW, 6; 95). Sappiamo che, a partire soprattutto dalla rivolta dei *sepoys*, l'ideologia coloniale assimila gli indiani ai *niggers*. Nel protestare nel dicembre 1894 contro l'esclusione degli indiani residenti in Sudafrica dal godimento dei diritti politici, in una lettera aperta all'Assemblea legislativa del Natal, Gandhi osserva che, al pari degli inglesi, anche gli indiani sono scaturiti dal «ceppo chiamato indo-ariano» e dunque si commette una grave ingiustizia allorché «l'indiano è trascinato in basso verso la posizione del rozzo cafro» (CW, 1; 192-93).

Tra Otto e Novecento la protesta contro le pratiche di esclusione e discriminazione a danno dei popoli oppressi tende a essere motivata mediante il rinvio alla medesima ideologia che le ha legittimate. Un grande storico inglese di origine irlandese (William E.H. Lecky) spezza una lancia a favore del popolo da cui proviene argomentando in questi termini: se

anche sono celti, gli irlandesi fanno pur sempre parte della «grande razza ariana» (cfr. Losurdo 2005, cap. VIII, § 10). Viene così rivendicata la cooptazione nella razza ariana (e bianca) per gli irlandesi: questi cessano di far parte della razza nera, fermo restando che per quest'ultima continuano a essere valide le consuete clausole di esclusione e discriminazione. In modo analogo procede Gandhi che, a conferma della sua rivendicazione, si richiama all'autorità di un illustre giurista del tempo (Henry Maine), di cui riporta per esteso un brano in base al quale l'India non solo vanta la più antica «lingua ariana», ma anche «un intero mondo di istituzioni ariane, di costumi ariani, di leggi ariane, di credenze ariane». E dunque, sia pure reinterpretandola, il primo Gandhi ribadisce l'ideologia razziale del tempo: «se c'è una cosa che gli indiani hanno cara più di ogni altra, questa è la purezza del tipo [razziale]» (CW, 1; 195 e CW, 3; 379).

Netta è la conclusione cui giungono a tale proposito gli studiosi dei giorni nostri: in Sudafrica

> Gandhi si occupava esclusivamente dei diritti degli indiani in quanto comunità di immigrati; egli non soltanto non prestò alcuna attenzione alla sorte degli africani, ma mirava in modo esplicito a far sì che gli indiani entrassero a far parte della minoranza «civilizzata» e privilegiata dei coloni (Fredrickson 1995, pp. 226-27, 238 e 240).

Nell'atteggiarsi in tal modo il leader indiano dava voce a una tendenza diffusa tra i suoi compatrioti che aspiravano a conseguire «uno status speciale, simile a quello dei bianchi» (ivi, pp. 226-27, 238 e 240). È probabilmente eccessivo affermare che il primo Gandhi si presentava come un «segregazionista, sia pure liberale», in ultima analisi come un «antesignano dell'apartheid»[6]; resta il fatto che, lungi dal voler mettere in discussione la piramide razziale, egli intendeva solo contestare la collocazione del suo popolo al livello più basso.

È a partire di qui che si può comprendere l'atteggiamento assunto dal leader indiano in relazione alla guerra. Nell'ideologia coloniale del tempo, i popoli assoggettati, i popoli di colore, erano razzizzati non soltanto in quanto incapaci di darsi un'autonoma organizzazione statuale ma anche in quanto pavidi e codardi: erano privi delle doti politiche e guerriere che definivano gli arii. A metà dell'Ottocento un illustre storico inglese, Thomas B. Macaulay, così dipingeva l'«effeminatezza» dell'indiano: «Egli vive in un costante bagno di vapore [...] Egli potrebbe vedere il suo paese schiacciato, la sua casa messa in fiamme, i suoi figli assassinati o

disonorati, e mancare del coraggio di reagire in qualche modo» (in Green 2009, p. 308). Dati questi presupposti, l'affermazione dell'appartenenza degli indiani al ceppo indo-europeo e ariano, in ultima analisi alla razza bianca, doveva essere dimostrata sui campi di battaglia; diversamente, essi sarebbero rimasti sempre *niggers* agli occhi dei reggitori dell'Impero. Di qui l'insistenza di Gandhi sulla necessità di dar prova di valore guerriero e di virilità. Non a caso, ai suoi compatrioti quale modello egli raccomanda costantemente la figura dell'*Englishman* e, fiducioso com'è nelle possibilità di cooptazione per il popolo indiano, proclama la sua «fede nell'Impero britannico». I dubbi sulla partecipazione alla guerra contro gli eroici boeri, che potrebbero alla fine risultare vittoriosi, sono così liquidati: «Un *Englishman* non penserebbe neppure per un attimo a cosa potrebbe succedergli se l'Inghilterra perdesse la guerra. Un popolo che è sul punto di partecipare a una guerra non può argomentare in tal modo senza smarrire la sua virilità» (CW, 34; 63). Qualche anno dopo, in occasione della rivolta degli zulù, Gandhi cerca di costituire un corpo di volontari indiani a partire da una convinzione ben precisa: occorre dimostrare di saper combattere e produrre così «un'impressione assai favorevole nelle menti dei bianchi eminenti». Sì, le autorità comprenderanno la «follia criminale» di cui si macchiano trascurando nella loro politica militare «il mirabile materiale offerto dalla comunità indiana»; e solo così il «grande Impero britannico» si convincerà a cancellare le discriminazioni che pesano sugli indiani (CW, 5; 269, 192 e 228).

È un atteggiamento ribadito nel corso del primo conflitto mondiale: «Non ci può essere alcuna amicizia tra il coraggioso e l'effeminato. Noi siamo considerati un popolo di paurosi. Se vogliamo liberarci da questa accusa, dobbiamo apprendere l'uso delle armi» (CW, 17; 83). Nell'aprile 1918, mentre il fronte occidentale è investito dall'ultima offensiva dell'esercito di Guglielmo II, in una lettera al viceré, dopo aver espresso la disponibilità del suo popolo a produrre il massimo sforzo bellico per l'Impero britannico, Gandhi così prosegue: «Con questo suo comportamento, l'India diventerà il partner più favorito nell'Impero e le distinzioni razziali [a carico degli indiani] diventeranno una cosa del passato». In conclusione: occorre essere pronti a donare la vita in massa per quell'Impero «del quale noi aspiriamo in un prossimo futuro a divenire partner nel medesimo senso in cui lo sono i *dominions* d'oltremare» (CW, 17; 7-8). Si tratta cioè di conseguire lo statuto proprio dei *white dominions* e di conquistare l'autogoverno di cui essi

godono. È del tutto assente un progetto di emancipazione generale: manca qualsiasi riferimento alle colonie africane o medio-orientali, così come non c'è alcun cenno alla politica di espropriazione, decimazione e annientamento condotta dai coloni bianchi, che gestiscono in modo incontrastato il potere nei *dominions* bianchi, a danno degli indigeni, ad esempio in Australia e Nuova Zelanda. Come un progetto di emancipazione generale, così è assente una critica del dominio e della violenza coloniali in quanto tali.

Diviene ora più chiaro l'orientamento di Gandhi, che non può certo essere definito facendo esclusivo riferimento alla categoria di non-violenza. In realtà, da un lato egli stimola la partecipazione dei suoi connazionali alle imprese belliche dell'Impero (al fine di persuadere i governanti che il popolo indiano col suo lealismo e il suo coraggio è meritevole dell'autonomia ovvero, più tardi, dell'indipendenza); dall'altro cerca di incalzare il potere coloniale promuovendo la pressione dal basso, che però non deve spingersi mai sino al punto di rottura. Se il momento della pressione esclude la violenza contro il governo di Londra, il momento della persuasione può ben contemplare il ricorso alla violenza, s'intende non già contro la Gran Bretagna, ma al suo fianco contro i nemici dell'Impero; la condanna di principio della violenza risuona solo per quanto riguarda il rapporto tra popolo indiano e Impero britannico.

Di questa duplicità di atteggiamento finiscono col rendersi conto i contadini indiani i quali – riferisce il biografo di Gandhi che qui sto seguendo – dopo essere stati esortati pochi giorni prima «a rimanere non-violenti anche dinanzi ai più brutali funzionari britannici», ammutoliscono allorché ascoltano l'appello ad arruolarsi nell'esercito inglese (Chadha 2000, p. 228). Ciò non impressiona Gandhi. Egli riconosce di esser preso dalla «mania dell'arruolamento», ma non demorde in alcun modo: «Non faccio altro, non penso ad altro, non parlo d'altro, e pertanto non mi sento adatto a nessun compito politico che non sia quello del reclutamento» (CW, 17; p. 190).

6. *Lotta anticoloniale in India e invenzione della tradizione non-violenta*

Non solo gli indiani appartengono al ceppo indo-europeo ma – dichiara Gandhi nella lettera già citata del 20 ottobre 1906 – hanno «alle loro spalle un'antica civiltà», più antica persino di quella inglese (CW, 6; 95). Sin dagli inizi la protesta anticoloniale stimola un nazionalismo religioso e culturale e la conseguente condanna dell'invasione anche spirituale della quale si sono resi responsabili i conquistatori. Già i primissimi interventi di Gandhi celebrano l'originaria sapienza e moralità dell'India in contrapposizione alla violenza che caratterizza la modernità e l'Occidente e che si manifesta in modo esemplare nella «diabolica crudeltà» inflitta agli animali mediante la vivisezione (CW, 1; 206).

Col subentrare della delusione per il fatto che la partecipazione alla guerra contro i boeri e alla repressione della rivolta degli zulù non ha apportato alcun miglioramento alla condizione degli indiani, l'Inghilterra diviene la rappresentante privilegiata della modernità, che ormai assurge a sinonimo di materialismo ottuso e di violenza onnivora. A tale proposito illuminante è lo scritto celebre della fine del 1909, che per la prima volta rivendica l'autogoverno dell'India. È un testo che mette in stato d'accusa la «maledetta civiltà moderna», la «sciagurata civiltà moderna», questa «tigre» famelica che non cessa di divorare gli uomini, questo «mostro» che ora minaccia anche un paese di antica e autentica civiltà qual è l'India (CW, 10; 280, 285, 255 e 264). Siamo in presenza di una requisitoria che non risparmia nessun aspetto della vita politica e sociale della Gran Bretagna, neppure il Parlamento: esso non ha fatto nulla per porre rimedio a una situazione tragica, intrisa di violenza e di privilegio. È vero, nel 1833 c'era stato un ampliamento della base elettorale, con l'accesso ai diritti politici di strati popolari sino allora esclusi, ma tale risultato era stato «conseguito facendo ricorso alla forza fisica», alla «violenza», anzi alla «forza bruta» (CW, 10; 256 e 287). È la prima dilatazione del concetto di violenza: il *Reform Bill* del 1833 era stato preceduto dall'agitazione cartista, ma è una forzatura parlare a tale proposito di «violenza» o di «forza bruta»!

La dilatazione del concetto di violenza va in Gandhi ancora oltre: sinonimo di assoggettamento, schiavizzazione e violenza sono anche la

ferrovia, l'industria, il ricorso alla macchina, l'urbanizzazione, la distruzione della tradizionale società rurale. Da questa condanna senza appello non si salva neppure la medicina, essa stessa funesta, dato che pretende di curare l'uomo uccidendo a scopo di sperimentazione «migliaia di animali» e praticando persino la «vivisezione» (CW, 10; 278 e *passim*). In conclusione. La modernità è ben peggiore e ben più violenta del mondo alle sue spalle; le guerre di religione o condotte in nome della religione, le violenze dei Thugs, i fedeli della dea Khali impegnati a rapinare e uccidere le loro vittime, i lati oscuri della società indiana tradizionale sono ben poca cosa rispetto alla barbarie che a partire dall'Occidente minaccia di inghiottire anche l'India: «senza fine sono le vittime divorate dal fuoco della civiltà» moderna, dalle sue «fiamme ardenti» (CW, 10; 265-66).

Chi rappresenta l'antitesi rispetto a tale orrore? «Io credo che la civiltà prodotta dall'India non può essere superata al mondo. Nulla può eguagliare i semi sparsi dai nostri antenati». Superiore all'Occidente in preda al materialismo e alla violenza, la civiltà indiana non trova reali termini di confronto neppure in Asia: «Il Giappone si è occidentalizzato, della Cina nulla si può dire». È un primato che appare ineguagliabile anche sul piano della storia universale: «Roma è decaduta, la Grecia ha seguito il medesimo destino, la potenza dei faraoni è stata spezzata» (CW, 10; 279). Grazie al superiore principio della non-violenza che essa incarna, l'India sembra potersi sottrarre al destino che ha segnato il tramonto delle altre civiltà.

È una convinzione che si rafforza nel corso degli anni successivi. Nel marzo del 1918, mentre infuria la guerra in cui è piombata la «civiltà europea», rivelatasi persino «satanica», e in cui peraltro egli stesso è impegnato in quanto reclutatore, Gandhi prende le mosse dall'*ahimsa* per teorizzare il primato religioso e morale del suo paese: «La non-violenza è il *dharma* [obbligo religioso] supremo e non c'è scoperta più importante di questa» (CW, 16; 377-78). E quattro anni dopo: «In India la natura umana è avanzata a tal punto che per il popolo la dottrina della non-violenza è più naturale che quella della violenza» (CW, 26; 20). Nel 1940 – divampa già la seconda guerra mondiale, a conferma definitiva del carattere perverso della civiltà espressa dall'Occidente (e dal Giappone «occidentalizzato») – Gandhi ribadisce che l'India è la sola nazione realmente in grado di creare uno Stato non-violento[7].

Più che all'enunciazione di un principio universale, assistiamo qui al ricorso a un gesto di distinzione. Per la purezza e la forza con cui esprime

l’*ahimsa*, l’India è investita di una missione salvifica; s’intrecciano strettamente professione di fede nella non-violenza e rivendicazione del primato morale per il popolo che incarna questa religione antica e nuova al tempo stesso. Ha osservato a tale proposito un autore che, come nipote del leader indiano, conosceva bene suo nonno: celebrando l’*ahimsa* come essenziale parte costitutiva dell’anima del suo popolo, Gandhi «lusingava un’antica nozione secondo la quale l’India era depositaria di una saggezza e di una spiritualità più elevate di quelle dell’Occidente». È vero, non mancavano in India coloro che rimproveravano al campione della non-violenza di aver fatto proprio in realtà «l’estremismo della teoria cristiana della sofferenza» e dunque di aver mutuato la sua dottrina proprio dall’Occidente, e per l’esattezza dagli aspetti più discutibili di questa cultura e tradizione. Si trattava però di una piccola minoranza. La stragrande maggioranza della popolazione entrava a far parte del movimento di lotta per l’autogoverno e l’indipendenza a partire dalla convinzione che, con la sua dottrina del *Satyagraha*, Gandhi rappresentava «l’incarnazione dell’indiano autentico» che si sollevava contro l’Occidente e la sua intrinseca «violenza». Certo, il leader era ben «cosciente della cupidigia e della crudeltà» dei suoi compatrioti, e tuttavia la visione stereotipa da lui propagandata si rivelava come un efficace strumento di mobilitazione e persino come un «manifesto guerriero» (Gandhi jr. 2008, pp. 208-209). In effetti, nonostante le parvenze pacifiste, un significato alquanto bellicoso finisce con l’assumere la configurazione manichea del conflitto tra dominio britannico da un lato e nascente movimento indipendentista indiano dall’altro come lo scontro tra una pseudo-civiltà «satanica» e un’autentica civiltà che ha in qualche modo Dio dalla sua parte (cfr. *infra*, cap. V, § 4).

È da aggiungere che Gandhi rivendica il primato morale dell’India in ogni direzione. Abbiamo visto le critiche e le riserve formulate a proposito rispettivamente del Giappone e della Cina. Ma si prenda ora un popolo collocato nel cuore stesso dell’Europa e impegnato esso stesso a scuotersi di dosso il giogo coloniale inglese: è vero, Churchill «comprende solo il vangelo della forza»; lo stesso popolo irlandese ha però avuto il torto di voler conseguire l’indipendenza facendo ricorso alla violenza, dimostrando così di essersi occidentalizzato (CW, 26; 295).

Per fare dell’India l’incarnazione dell’*ahimsa*, Gandhi deve impegnarsi in un’opera di «invenzione della tradizione». Egli può richiamarsi al jainismo

per quanto riguarda l'*ahimsa*, la dieta vegetariana e la condanna della violenza nei confronti di ogni essere vivente, ma certo non ignora che nei Veda (le opere più famose della letteratura sanscrita) «la carne è il tipo migliore di alimento», è il cibo degli dei (Herman 2008, p. 75). D'altro canto, la tradizione non-violenta faticosamente costruita viene all'occorrenza dallo stesso Gandhi decostruita senza difficoltà. In occasione della prima guerra mondiale, a coloro che gli rimproverano di rinnegare con la sua scelta bellicista la tradizione non-violenta dell'India, egli risponde: gli indiani sono sempre stati un popolo guerriero, «il codice Manu non impone la rinuncia» alla violenza e «gli inni più belli composti da Tulsidas [un poeta morto nel 1623] in onore del dio Rama mettono al primo posto la sua abilità nell'abbattere i nemici». Nel complesso, «gli indù non sono meno pronti a combattere dei maomettani». Se nel teorizzare il primato morale e religioso dell'India inventa una tradizione all'insegna della fedeltà costante all'*ahimsa*, ora che si tratta di giustificare il suo impegno di reclutatore capo al servizio dell'Impero britannico, Gandhi evidenzia una tradizione di segno diverso e contrapposto, senza esitare a demistificare neppure il jainismo e i suoi seguaci: «Essi hanno un orrore superstizioso per il sangue (versato) ma condividono con gli europei lo scarso riguardo per la vita del nemico. Intendo dire che essi gioiscono per la distruzione del nemico allo stesso modo degli altri abitanti della terra» (CW, 17; 121).

Non per questo dilegua la professione di fede nell'*ahimsa*, che ora rinvia allo strato più profondo dell'anima indiana, quello che deve ancora venire pienamente alla luce. In tal modo Gandhi può conciliare (o credere di conciliare) il suo impegno bellico con la rappresentazione dell'India quale incarnazione di un principio (la non-violenza) che consacra il suo primato morale. Non siamo allora stupiti allorché leggiamo il leader indiano formulare nel 1931 l'ipotesi ovvero l'auspicio, in base al quale New Delhi avrebbe un giorno sostituito Downing Street quale «centro dell'Impero» (CW, 51; 223).

7. *Dominio e rivendicazione della «non-violenta» superiorità morale dei dominati*

Nell'elaborare la sua piattaforma per il movimento indipendentista indiano, Gandhi aderisce a una tendenza che va ben al di là di una singola personalità o di un singolo paese. Spesso un gruppo etnico o sociale oppresso si presenta come il portatore di una visione del mondo decisamente più spirituale di quella dell'oppressore, bollato quale incarnazione della forza puramente materiale, della forza bruta e della violenza. Già nell'America di Jackson (quella visitata e celebrata da Tocqueville), dal seno della comunità nera emergono voci che proclamano: «Anche quando sono semicivilizzati e ignoranti, i neri sono più umani e più compassionevoli degli europei più civili e più raffinati che si possano trovare sulla faccia della terra»; «i neri dell'Africa e i mulatti dell'Asia non hanno mai avuto, neppure a metà, il carattere avaro, menzognero e spietato dei bianchi». E un altro interprete di questa tendenza, nel denunciare «l'amore del guadagno e l'amore del potere» quali «peccati principali della razza anglosassone», attribuisce ai popoli africani o di origine africana una missione peculiare di rigenerazione morale (in Fredrickson 1995, pp. 64-65).

Più tardi, a non molta distanza di tempo dall'invenzione gandhiana di una «induità» all'insegna della non-violenza, a partire dagli anni Trenta del Novecento il politico e intellettuale africano Léopold Senghor celebra la «negritudine» (*négritude*) quale sinonimo di «attitudine all'amore» e di rifiuto della violenza. Sì, «l'emozione è negra così come la ragione è ellenica» (in Villasante Cervello 2003, p. 736), e se l'«emozione» sta a significare capacità simpatetica per i bisogni e le sofferenze dell'altro, la «ragione» ellenico-occidentale è il pensiero calcolante, che nella sua fredda, glaciale logica di dominio non si lascia inceppare dalla compassione e dai sentimenti.

Si tratta di un atteggiamento che si manifesta altresì nel Sudafrica dell'apartheid (Fredrickson 1995, p. 280) e che è assunto anche da Martin Luther King nel corso della sua polemica contro le correnti più radicali del movimento di emancipazione degli afroamericani:

Uno dei più vistosi paradossi del movimento del *Black Power* è che non faceva che parlare della necessità di non imitare i valori della società bianca; eppure, propugnando la violenza, imitava il valore più spregevole, più brutale, più incivile della vita americana. I negri americani non si sono macchiati di assassinii di massa; non hanno assassinato bambini nelle scuole domenicali [...], non hanno linciato esseri umani a loro piacere, né li hanno affogati per capriccio (K, 331/339-40).

Per realizzare una società e una civiltà nuove, che non siano più fondate sulla sopraffazione e la violenza, gli afroamericani devono saper diventare «uomini nuovi», capaci di esprimere «un nuovo genere di potere», ma essi saranno all'altezza del loro compito solo se resteranno fedeli a se stessi, senza mutuare il culto della violenza dalla società e dalla cultura che combattono (K, 332/340).

Se dall'India e dal mondo africano e afroamericano ci spostiamo in Cina, vediamo all'opera le medesime tendenze. Di particolare rilievo in tale contesto è la figura di un intellettuale, Ku Hung-Ming, che può essere collocato nell'ambito del movimento non-violento o ai suoi margini. Fervente confuciano, nel 1906 egli è in rapporti epistolari con Tolstoj, il quale proprio in questo periodo di tempo fa riferimento a Confucio e alla Cina permeata dalla tradizione confuciana come modello alternativo all'Occidente della violenza e della volontà di dominio: la Cina è «il popolo più ricco, più antico, più felice, più pacifico»; d'altro canto, come insegna Confucio, «il potere può essere non-violenza quando è riconosciuto come superiore moralmente e razionalmente»[8]. È con questo spirito che nel 1915, mentre infuria il primo conflitto mondiale, Ku Hung-Ming contrappone il pacifico «spirito del popolo cinese» alla perversa inclinazione guerrafondaia dell'Europa e dell'Occidente:

Credo che il popolo dell'Europa troverà la sua nuova forza morale nella Cina, nella civiltà cinese. La forza morale della civiltà cinese, che rende non necessario il militarismo, è la religione della buona cittadinanza [...] Dai tempi di Confucio, 2500 anni fa, noi cinesi non abbiamo avuto un militarismo come quello che vediamo nell'Europa di oggi (Ku Hung-Ming 1998, pp. 3-6).

Occorre prendere atto della «natura fondamentalmente malata della civiltà dell'odierna Europa»; ebbene, se si vuole che «l'umanità riconosca il diritto e la giustizia quale forza superiore alla forza fisica», se ci si vuole finalmente «sbarazzare del poliziotto e del soldato», che dominano la scena politica europea, l'incontro con la cultura e la tradizione cinese è inevitabile (ivi, pp. 3-6). Alcuni anni dopo, a riprendere il motivo appena visto è il

fondatore stesso, dopo il rovesciamento della dinastia Manciù, della Repubblica cinese: «Un'altra grande virtù della Cina è il suo amore per la pace. Tra tutti gli Stati e le nazioni del mondo, oggi soltanto la Cina parla di pace, mentre tutti gli altri predicano la guerra e lo sterminio imperialistico» (Sun Yat-sen 1976, p. 98). Non c'è dubbio: «i cinesi sono il popolo più pacifista del mondo». Netta è allora la contrapposizione rispetto all'Occidente: «Sono più di duemila anni che noi abbiamo respinto l'imperialismo e che predichiamo la pace [...] Io considero estremamente barbaro il vostro continuo appello alla forza» (ivi, pp. 71-73).

La tendenza a presentarsi quale portatore di una cultura moralmente più elevata e più pacifica può manifestarsi anche in un popolo che a un certo punto, in conseguenza anche di una crisi catastrofica, comincia ad avvertire come estranea la cultura del paese in cui vive. Negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, in quanto permeata dalla volontà di dominio e incapace di comprendere il significato della morte e dell'esistenza individuale, la filosofia occidentale è denunciata da Franz Rosenzweig, un autore tedesco di origine ebraica, il quale significativamente aggiunge: «L'ebreo è davvero l'unico uomo che, nel mondo cristiano, non può prendere sul serio la guerra e quindi egli è l'unico 'pacifista' autentico» (Rosenzweig 1985, pp. 3 sgg. e 354).

È interessante notare che ai giorni nostri in modo simile procedono certi settori del movimento femminista, con la variante per cui al posto dell'umanità bianca o occidentale subentra il genere maschile, mentre l'antitesi rispetto alla violenza e alla volontà di dominio e di potenza viene ora rappresentata non più da un popolo determinato, bensì dal genere tradizionalmente oppresso, dal genere femminile. Già nel 1938 Virginia Woolf scriveva:

> Combattere è sempre stata un'abitudine dell'uomo, non della donna [...] In tutto il corso della storia si contano sulle dita di una mano gli esseri umani uccisi dal fucile di una donna; e anche la grande maggioranza di uccelli e di animali li avete sempre uccisi voi [maschi], non noi (Woolf 1992, p. 25).

Sarebbe facile obiettare che, se anche tale affermazione fosse storicamente fondata, la differenza qui enfatizzata e letta in chiave essenzialistica rinvia in primo luogo a una divisione del lavoro storicamente determinata e che ora volge al termine (come dimostra la presenza crescente delle donne nelle forze armate e talvolta persino nei corpi di élite). Per

limitarmi a un esempio, ai tempi di Maometto le donne forse non combattevano ma non erano per nulla estranee alla macchina da guerra: esse non solo incoraggiavano i combattenti con i loro canti e le loro grida, ma mutilavano i cadaveri e componevano sanguinanti collane di nasi e orecchie (Rodinson 1995, pp. 177 e 181). Peraltro, abbiamo visto che, qualche anno prima della pubblicazione del romanzo pacifista-femminista di Woolf, Tucholsky denuncia il ruolo nel corso della prima guerra mondiale svolto dalle donne tedesche, mai stanche di sollecitare «figli e mariti» a compiere gioiosamente il loro dovere, uccidendo e morendo per il bene della patria. Trova conferma anche nel caso delle donne la regola generale che ho formulato in questo paragrafo: i gruppi oppressi e dominati, o che tali si considerano, tendono a legittimare le loro rivendicazioni presentandosi come l'incarnazione di una civiltà moralmente superiore che rifiuta la violenza e il dominio.

Ben lungi dall'essere un elemento di assoluta originalità, l'invenzione di una tradizione all'insegna dell'*ahimsa* rinvia a una costante delle lotte nazionali e sociali. L'«induità» celebrata da Gandhi si colloca su una linea di continuità con il «nazionalismo religioso» che comincia a manifestarsi in India nella seconda metà dell'Ottocento. Grazie a esso gli indiani si liberano «dall'incubo tipico dei popoli colonizzati, e cioè dall'introiezione dell'ideologia dei colonizzatori, basata sia sulla convinzione della superiorità congenita dei dominatori, sia sull'accettazione dell'altrettanto congenita inferiorità dei colonizzati» (Torri 2000, pp. 457-59 e 537).

8. *Gandhi e Tolstoj*

Nel corso della sua evoluzione, Gandhi si imbatte a un certo punto in Tolstoj, al quale nell'ottobre 1909 invia una lettera, dando inizio a una corrispondenza che si conclude l'anno dopo a causa della morte del grande scrittore. Le due personalità sono state spesso accostate, ma sino a che punto è valida tale operazione?

In *Guerra e pace* Tolstoj descrive in termini epici la guerra partigiana contro l'esercito napoleonico di invasione, tendenzialmente ridotto alla disperazione dal rogo appiccato al fieno dai contadini e colpito in rapide imboscate alle spalle. È una vera e propria celebrazione della guerra asimmetrica che contro la più potente macchina militare del tempo sviluppa un popolo che subisce l'occupazione e rischia l'assoggettamento coloniale: «Fortunato quel popolo che, nel momento della prova [...] solleva il primo randello che gli capita davanti!»[9]. E cioè, se il primo Gandhi esprime la sua ammirazione per il coraggio guerriero facendo riferimento in primo luogo a un esercito regolare, il Tolstoj di *Guerra e pace* rende omaggio al coraggio di cui dà prova un esercito partigiano. Il primo celebra il valore pedagogico della vita militare e della partecipazione alla guerra indipendentemente dagli obiettivi perseguiti; il secondo non mostra alcuna inclinazione per questa ideologia della guerra e si riconosce nei partigiani i quali, nella misura in cui rinunciano alle loro occupazioni quotidiane, lo fanno solo per un obiettivo preciso e dichiarato, quello dell'espulsione degli invasori. In sintesi: il modello del primo Gandhi è il poderoso esercito imperiale britannico; il modello dell'autore di *Guerra e pace* sono i reparti partigiani di contadini che, consegnando alle fiamme con spirito di sacrificio il loro fieno e facendo ricorso ad armi rudimentali (il «randello»), danno scacco al poderoso esercito imperiale napoleonico.

È vero, la svolta non-violenta interviene in Tolstoj diversi anni dopo la pubblicazione di *Guerra e pace*, nel 1880, allorché, ormai impalliditi i ricordi della resistenza nazionale contro l'esercito d'invasione napoleonico, la Russia zarista rivela sempre più chiaramente la sua natura imperialista. E, tuttavia, anche successivamente a questa data non scompaiono le differenze di fondo rispetto a Gandhi. Essendo morto nel 1910, allorché mancano quattro anni allo scoppio del primo conflitto mondiale, lo scrittore russo

non può su questo punto essere messo direttamente a confronto con il leader indiano. Vale però la pena di notare che in occasione della guerra russo-giapponese del 1905 non c'è traccia in Tolstoj del lealismo patriottico (o meglio imperiale) e del fervore bellico che nove anni dopo caratterizzeranno Gandhi. Il grande scrittore condanna invece la guerra e la contesa imperialista e in qualche modo saluta «la rivoluzione russa», che scoppia a partire anche dalla lotta contro la guerra e che egli chiama a «distruggere l'ordine esistente», sia pure «non con la violenza», bensì «con la disobbedienza»[10].

Più tardi, nello scritto *Sul significato della rivoluzione russa*, Tolstoj fa appello proprio agli abitanti dell'India perché non si sottomettano «al potere che chiede la loro partecipazione ad atti di violenza, sempre connessi con la soppressione della vita umana», non si arruolino e neppure paghino le «tasse destinate ad essere usate per la violenza» (in Sofri 1985, p. 60). È di fatto la critica anticipata dell'atteggiamento assunto da Gandhi nel corso del primo conflitto mondiale. Se in Tolstoj è la presa di distanza dall'emergere sempre più minaccioso dell'imperialismo russo e dell'imperialismo in quanto tale, in Gandhi la non-violenza è la rivendicazione del primato morale e civile del popolo indiano ed è quindi espressione di un nazionalismo religioso che solo faticosamente riesce a conseguire maturità politica.

Se non possiamo mettere direttamente a confronto Gandhi e Tolstoj per la Grande Guerra, lo possiamo fare per i conflitti anteriori al 1914. Abbiamo visto il primo promuovere la partecipazione (indiretta) degli indiani alla guerra inglese contro i boeri; il secondo esprime il suo «orrore e disgusto» in una nota di diario dell'8 gennaio 1900 (Tolstoj 1980, p. 466) e in quello stesso anno pubblica un intervento, *Patriottismo e governo*, in cui denuncia lo «spaventoso bagno di sangue» che si consuma in Sudafrica (Tolstoj 1983, p. 54). Gandhi sottolinea positivamente il ruolo dei soldati indiani inquadrati nel contingente inglese che partecipa nel 1900 alla feroce repressione della rivolta dei Boxer; Tolstoj prende spunto dall'assassinio in Italia di re Umberto I per pubblicare un articolo (*Non uccidere!*), in cui si dichiara che a violare il comandamento biblico sono sì gli attentatori anarchici ma soprattutto i governi che si rendono colpevoli di «massacri su larga scala», come quello consumato in Cina dalla spedizione punitiva delle grandi potenze (Tolstoj 1983, pp. 42-44). Infine. La celebrazione del valore pedagogico della guerra e della disciplina della vita militare, da Gandhi

paragonata alla «sacra quiete» di un «monastero trappista», sarebbe apparsa a Tolstoj come il frutto avvelenato di quell'indottrinamento militarista che egli non si stanca di denunciare.

Lenin critica le idee «tolstojane» in quanto espressione di «astensione dalla politica» e di ripiegamento intimistico, teso esclusivamente all'«autoperfezionamento morale» (LO, 15; 200-202). Sennonché, già utilizzato quale sinonimo di antimilitarista negli anni che precedono la grande conflagrazione bellica, il termine «tolstojano» diviene sinonimo di disfattista (e quindi di filo-bolscevico) subito dopo la rivoluzione di febbraio 1917, allorché coloro che, per esempio in Francia, sperano in un'intensificazione dello sforzo bellico da parte della Russia repubblicana, salutano la (momentanea) sconfitta dei «tolstojani», del movimento pacifista e disfattista promosso dai bolscevichi (in Ferro 1980, p. 24). Poco dopo risultano evidenti anche in Occidente la crisi e la stanchezza della guerra che dilagano nel grande paese liberatosi dall'autocrazia zarista, e sul «Popolo d'Italia» del 17 giugno 1917 Mussolini s'indigna per il fatto che «la rivoluzione russa» è «divenuta sotto l'influenza vicina dei Lenin e lontana dei Tolstoj, un monopolio del Soviet pacifondaio di Pietrogrado!».

Ovviamente strumentale, questa lettura non è priva di argomenti. Nei due articoli di Tolstoj sopra citati si può leggere una critica del militarismo quanto mai radicale: sull'onda dello sciovinismo si diffonde la coscrizione obbligatoria (una forma di «schiavitù» peggiore di quella classica) e infuria la corsa agli armamenti, che assorbe in modo insensato la ricchezza sociale e prelude al generale «imbestialimento» (Tolstoj 1983, pp. 47 e 51-52). Con la loro disciplina da caserma e le loro parate gli eserciti mirano a «trasformare in macchina» i soldati, mentre le esercitazioni militari non sono altro che «preparazioni per l'assassinio». Sì, «gli uomini vengono addormentati in modo che diventino strumenti dell'assassinio» e del massacro, che si consumano in occasione non solo di conflitti internazionali ma anche di repressioni interne, come dimostra fra l'altro «il bagno di sangue delle truppe di Versailles» contro la Comune di Parigi (Tolstoj 1983, pp. 40-41).

In Tolstoj la condanna del militarismo si intreccia con quella del colonialismo: «si iniziò con la gara per annettersi territori stranieri in Asia, Africa e America» e la conquista si concluse in modo tale che «l'annientamento dei popoli nei paesi annessi fu considerata qualcosa di ovvio» (Tolstoj 1983, p. 51). Questi motivi non ci riconducono a Gandhi. È

stato osservato che, negli scritti da quest'ultimo dedicati alle sue lotte in Sudafrica non c'è posto per l'«orrore» di cui parla ad esempio Conrad a proposito del continente nero. No, per il leader indiano «l'Africa non fu mai il 'cuore di tenebra'» (Green 2009, pp. 160-61). Lo è invece per Tolstoj. Per lui sono un «cuore di tenebra» il colonialismo in Africa e il colonialismo in quanto tale. Se vogliamo comprendere la collocazione politica del grande scrittore russo, siamo costretti ad analizzare le battaglie antimilitariste e anticolonialiste sviluppate dal movimento socialista.

[5] Cfr. Webb 1982-85, vol. III, p. 218 (nota di diario del 28 agosto 1914).

[6] Herman 2008, p. 131; nel giungere a questa conclusione l'autore cita e fa propri anche i giudizi di Maureen Swan e James Hunt.

[7] Cfr. Fredrickson 1995, p. 227 (così in una trasmissione radio da Londra).

[8] Tolstoj 1980, pp. 541, 290 e 274 (note di diario del 15 settembre 1906 e del 9 luglio e 19 marzo 1884).

[9] Tolstoj 1974, p. 1208 (lib. IV, parte III, cap. I).

[10] Tolstoj 1980, pp. 522-25 (note di diario del 19 maggio e del 31 luglio 1905).

III. Gandhi e il movimento socialista: la violenza come discrimine?

1. *Tradizione socialista e regolamentazione del conflitto sociale*

Se con la sua appassionata polemica contro il militarismo e il colonialismo Tolstoj ci conduce nelle vicinanze del movimento socialista di ispirazione marxista, qual è il rapporto che con tale movimento istituisce Gandhi? Questi negli ultimi anni della sua vita, mentre all'interno stesso del fronte indipendentista da lui diretto aumenta la forza di attrazione esercitata dal marxismo, sente il bisogno di tracciare una netta linea di demarcazione: «La concezione socialista dell'Occidente nacque in un ambiente maleodorante di violenza. Ritengo che l'accesso al potere del proletariato mediante la violenza è destinato infine a fallire. Ciò che è acquisito mediante la violenza è destinato a dileguare dinanzi a una violenza superiore» (LG, 5; 225). Ma è qui correttamente individuato l'elemento centrale di differenziazione tra Gandhi e il movimento socialista? Alla luce della ripetuta partecipazione del leader indiano, con modalità diverse, a conflitti armati, talvolta estremamente sanguinosi, e pensando soprattutto al ruolo di «reclutatore capo» al servizio dell'esercito britannico da lui svolto nel corso della prima guerra mondiale, risulta problematico rispondere affermativamente alla domanda appena formulata. D'altro canto, agli occhi di Gandhi, a far ricorso alla violenza, oltre al socialismo marxista, è anche, come sappiamo, il movimento cartista (cfr. *supra*, cap. II, § 6). Non si salvano neppure le suffragette, esse stesse considerate violente (CW, 11; 97). È un'accusa che fa persino sorridere, allorché viene ribadita nel corso della prima guerra mondiale (CW, 16; 10), in un momento in cui l'accusatore è impegnato a

promuovere e avallare una violenza su scala ben più larga. Persino uno sciopero effettuato da operai che non hanno una vertenza diretta con il loro datore di lavoro, ma che vogliono esprimere solidarietà ad altri operai retribuiti con «salari da inedia», è agli occhi di Gandhi «una specie di violenza» (CW, 37; 38-39).

Tutto ciò, tuttavia, non ci esime dal compito di analizzare il problema della violenza in Marx e Engels. In via preliminare conviene volgere lo sguardo all'efficacia da loro concretamente dispiegata per tutto un periodo storico. È bene non perdere di vista il fatto che la storia del movimento socialista inizia con la critica e il superamento della rivolta violenta e spesso inconcludente, della *jacquerie* rurale e urbana, cui tradizionalmente facevano ricorso le masse popolari per esprimere il loro malcontento. Nell'Inghilterra del Settecento e degli inizi dell'Ottocento l'agitazione luddista non si limitava alla distruzione delle macchine («colpevoli» di provocare la disoccupazione). Nelle fabbriche si assisteva talvolta a una sorta di «contrattazione collettiva per sommosse». I tessitori, ad esempio, «minacciavano di abbattere le case e bruciare il lavoro fatto se non si fossero accettate le loro condizioni». Oltre che le cose, la violenza colpiva anche le persone, com'è confermato da canti e ballate di luddisti: «E di notte in notte quando tutto tace, / e la luna è nascosta dietro la collina, / avanti noi marciamo per fare il nostro volere / con ascia, picca e fucile! [...] Si affretti ogni uomo prode / con ascia, picca e fucile!». Le lettere minacciose inviate ai datori di lavoro erano talvolta firmate in modo assai inquietante: «Mr. Pistol» ovvero «generale Ludd» (Salvadori, Villi 1987, pp. 114-15 e 138-39). Nel suo sviluppo, il movimento operaio e socialista procede a una regolamentazione del conflitto e dei metodi di lotta.

I problemi affrontati in Inghilterra dal movimento operaio più maturo, nel corso della sua lotta contro il luddismo, si presentano in ritardo, tra Otto e Novecento, nella Russia zarista: qui vediamo il movimento socialista «tollerato per un pezzo dal governo come antidoto» al «terrorismo dei populisti» (Barraclough 2009, p. 209). Sono gli stessi bolscevichi a promuovere la regolamentazione del conflitto sindacale. Nel 1908, assieme agli industriali del petrolio, vediamo un politico che non ci si attenderebbe in questo contesto, e cioè Stalin, condannare la tendenza di certi settori della classe operaia a promuovere le loro rivendicazioni mediante il ricorso al «terrorismo economico». Pur sottolineando che la causa ultima di questo fenomeno è lo sfruttamento capitalistico, il dirigente bolscevico saluta

«l’ultima risoluzione degli scioperanti della [fabbrica] Mirzoiev, diretta contro gli incendi e le uccisioni ‘economiche’», contro «le vecchie tendenze terroristiche» e anarchiche (cfr. Losurdo 2008, p. 76).

La regolamentazione del conflitto sociale continua ad aver luogo anche in situazioni di crisi e nonostante le dure repressioni e, talvolta, le vere e proprie provocazioni della classe dominante. Può essere interessante esaminare in che modo il partito socialdemocratico tedesco, che si ispira a Marx e a Engels, fronteggia la situazione venutasi a creare a partire dal 1878, in seguito alla sua messa fuori legge e allo scatenamento della persecuzione contro i suoi militanti. Pressante è l’appello a essi rivolto a non lasciarsi attrarre nella trappola tesa da Bismarck, che cerca di «irritare a sangue la socialdemocrazia» per poterla più facilmente liquidare.

> Il «Vorwärts» pubblica per settimane in testa ai suoi numeri l’ammonimento: «Compagni! Non cadete nelle provocazioni! Si vuol giungere alle sparatorie! La reazione ha bisogno di tumulti per vincere la partita!». In modo chiaro e ripetuto risuona la parola d’ordine: «nessuna violenza, rispettate le leggi, difendete i vostri diritti nel loro ambito» (Mehring 1961, vol. II, pp. 505 e 518).

Non per questo cessano la propaganda e l’agitazione politica, che ora si sviluppano attraverso la diffusione clandestina di organi di stampa e volantini proibiti e facendo ricorso alla vendita legale di giornali apparentemente apolitici, ovvero mediante la partecipazione di massa ai funerali dei militanti del partito e soprattutto dei militanti più duramente perseguitati (ivi, pp. 534, 515 e 525). Non mancano le beffe giocate ai danni di un apparato repressivo imponente e quanto mai occhiuto:

> Gli operai divennero presto così sicuri della loro forza indomabile che impararono a giocare con i loro persecutori come il gatto con il topo. Nel febbraio del 1880 un compagno di Zurigo finse di accettare l’invito dell’ispettore di polizia Kaltenbach di Mühlhausen che voleva avere informazioni sulla maniera in cui si spediva il «Sozialdemokrat»; egli fece andare quel benemerito della salute dello Stato con il suo codazzo di spie fino ai confini belgi, mentre un grande invio di stampa proibita avveniva attraverso i confini svizzeri, e consegnò poi il denaro ricevuto per la «delazione» alla cassa del «Sozialdemokrat», che ne diede ironica ricevuta ai signori *Schnüffel* e *Langohr* [e cioè ai signori «Ficcanaso» e «Tutt’orecchi»] del Reich tedesco (ivi, pp. 534-35).

Non si fermano qui gli «scherzi ameni». Ecco l’introduzione di interventi e commenti critici sulla legge contro i socialisti in testi apparentemente così rispettosi dell’ordine costituito e dell’ideologia dominante da essere per

qualche tempo «diffusi con la solerte collaborazione della polizia», che soltanto a distanza di tempo si accorge della «beffa patita» (ivi, p. 535).

Questa lotta condotta con metodi non-violenti trova espressione teorica nell'ultimo Engels, impegnato a prendere nettamente le distanze da Auguste Blanqui, interpretato e criticato in quanto «rivoluzionario della precedente generazione» e dunque teorico del ricorrente «colpo di mano rivoluzionario» (MEW, 18; 529). Nella nuova visione che Engels si propone di affermare, la lotta politica non è più normalmente scandita da conflitti armati, che sono pensabili invece solo nell'ambito delle grandi crisi storiche, che continueranno tuttavia a verificarsi. Nel 1895, pur senza negare la prospettiva rivoluzionaria, Engels considera ormai superati i metodi di lotta («la lotta di strada con le barricate», le insurrezioni violente e «la ribellione di vecchio stile»), applicati nel corso del ciclo rivoluzionario che si era dispiegato dal 1789 al 1848 (col colpo di coda della Comune nel 1871) e quindi paragona l'irresistibile ascesa del socialismo al trionfo a suo tempo conseguito dal cristianesimo nonostante la grande persecuzione di Diocleziano e grazie alla conversione di Costantino (MEW, 22; 519 e 526-27).

2. *Socialismo, antimilitarismo e gandhismo*

Dal movimento socialista il conflitto armato è sempre più relegato nello sfondo: esso rinvia alle grandi crisi storiche, di cui pure si afferma l'inevitabile ricorrere sino a quando sussisterà un sistema politico-sociale fondato sullo sfruttamento e l'oppressione. Ma che fare mentre la grande crisi si affaccia all'orizzonte sotto forma di guerra di larghe proporzioni? Nel 1893 Engels mette in guardia:

> Sono ormai venticinque anni che tutta l'Europa si arma in misura sino a oggi mai vista. Ogni grande potenza cerca di superare l'altra in forza militare e preparazione bellica [...] Non vi è dunque alcuna uscita da questo vicolo cieco, all'infuori di una guerra devastatrice quale il mondo non ha mai conosciuta?
>
> Io affermo: il disarmo, e con ciò la garanzia della pace, è possibile (MEW, 22; 373).

Il disarmo è possibile e necessario. Diversamente – conclude profeticamente Engels nel 1895 – le «spese militari crescenti in progressione geometrica», stimoleranno lo scoppio di «una guerra mondiale di un orrore inaudito e di conseguenze assolutamente incalcolabili» (MEW, 22; 517). Il gigantesco conflitto che si profila all'orizzonte suscita orrore anche sul piano morale, come risulta in particolare dalla messa in guardia del marzo 1887 contro la corsa al riarmo e il «militarismo»:

> Ci troviamo dinanzi a un pericolo straordinario. Siamo minacciati da una guerra nel corso della quale coloro che la odiano e che hanno comuni interessi, i proletari francesi e tedeschi, saranno costretti a massacrarsi reciprocamente (MEW, 21; 344).

La guerra, che almeno nel primo Gandhi è vista come un momento essenziale di formazione della personalità individuale e della sua maschia maturazione, è qui aborrita quale manifestazione di imbarbarimento anche morale. A partire da questo momento la lotta contro il militarismo e lo sciovinismo diviene un elemento costitutivo della propaganda e dell'agitazione socialista, come risulta dalle risoluzioni dei Congressi della Seconda Internazionale che, per esempio a Basilea (1912), mettono in guardia contro «la follia universale degli armamenti» e chiamano a contrastare i crescenti pericoli di guerra, diffondendo le «idee socialiste della fraternità dei popoli» (in Salsano 1981, pp. 70 e 68).

Nel periodo che va dalla fondazione della Passive Resistance ovvero Satyagraha Association allo scoppio del primo conflitto mondiale, in Gandhi non sembra esserci traccia di questo impegno antimilitarista. Forse su ciò può aver influito la collocazione periferica rispetto all'epicentro delle tensioni e contraddizioni sfociate poi nella catastrofe bellica. E, tuttavia, è bene tener presente che, in esponenti di primo piano del movimento socialista, la denuncia del militarismo chiama direttamente in causa il dominio britannico in India. Come risulta dall'osservazione fatta da Kautsky nel 1907: la corsa al riarmo grava pesantemente sulle masse popolari ben al di là della metropoli capitalistica; «è la colonia a dover pagare il grosso delle spese, o comunque l'intera spesa del militarismo, come accade per l'India britannica» (Kautsky 1977, p. 126). Sennonché, questo paese sembra essere del tutto assente dalla lotta contro il militarismo: Gandhi si riconosce ancora largamente nell'Impero britannico, che pure tra Otto e Novecento è impegnato in una serie di guerre coloniali e che partecipa attivamente alla corsa al riarmo destinata a sfociare nel primo conflitto mondiale.

A ostacolare la partecipazione alla lotta contro il militarismo contribuisce anche un altro aspetto del pensiero del leader indiano. Sin dai suoi primissimi interventi egli ha parole di fuoco contro «una civiltà il cui più grande successo è l'invenzione delle più terribili armi di distruzione» (CW, 1; 206); ma tale condanna non sembra fare distinzioni fra classi dirigenti e classi popolari, fra ambienti sciovinisti e militaristi da un lato e il movimento impegnato nella lotta contro la politica di espansione coloniale e imperiale e di conseguente corsa al riarmo dall'altro lato. La liquidazione indifferenziata della modernità in quanto violenza non consente di mettere l'accento su un suo aspetto particolare e determinato.

Agli occhi di Gandhi il militarismo risulta inestricabilmente connesso all'industrialismo e persino allo sviluppo economico in quanto tale ed è parte integrante della degenerazione che investe i «popoli europei»: «Anticamente essi si vestivano di pelli e usavano lance come armi. Ora portano lunghi pantaloni [...] e invece delle lance portano con sé rivoltelle con almeno cinque cariche»; anticamente essi lavoravano i campi e vivevano all'aria aperta, ma successivamente sono stati travolti dalla violenza intrinseca nelle fabbriche, nelle miniere, nelle ferrovie, nella modernità in quanto tale. E, dunque, più che le industrie belliche, si tratta di bloccare lo sviluppo industriale: l'India deve impedire la «riproduzione sul

suo sacro suolo delle fabbriche di armi e dell’odioso industrialismo» (CW, 10; 259-60 e 244).

3. *Dai dilemmi del pacifismo Usa ai dilemmi del movimento socialista*

È così poco sinonimo di violenza il movimento socialista di ispirazione marxista che le sue lacerazioni sono provocate da dilemmi morali e politici simili a quelli che abbiamo visto determinare la crisi del movimento non-violento statunitense (o angloamericano).

Agli inizi del Novecento il socialista olandese Henri van Kol invoca una «politica coloniale socialista»: è vero, il colonialismo classico si è macchiato di crimini orribili, ma è possibile emendarlo in tempi brevi, mentre sono un dato di fatto destinato a durare a lungo l'arretratezza e la barbarie dei popoli coloniali. Questi non esitano ad aggredire gli europei giunti per assisterli nello sviluppo e non rifuggono neppure dall'antropofagia: «potrebbero anche pensare di scorticarci e di mangiarci» (in Monteleone 1974, pp. 276-78 e 280-81). Insomma, se già non lo è, l'espansione coloniale può servire, grazie alle riforme ad essa apportate dai socialisti, a contenere le forme più barbariche di violenza, configurandosi così come una sorta di operazione di polizia. Analogo è l'orientamento di Eduard Bernstein: si possono o si devono «deprecare e combattere certi metodi di sottomissione dei popoli selvaggi», ma sarebbe folle e delittuoso «aiutare i selvaggi e i barbari nella loro lotta contro l'incalzante civiltà capitalista» e contro la civiltà in quanto tale; allorché «insorgono contro la civiltà», essi devono essere combattuti anche dal movimento operaio (Bernstein 1896-97, pp. 109-10). A dimostrazione del fatto che i «misfatti» ovvero gli «abusi» dei colonizzatori occidentali possono «benissimo essere evitati», Bernstein adduce esempi quanto mai maldestri: gli indigeni possono essere trattati «con umanità, come ora nel Nordamerica, nella Nuova Zelanda, nel Sudafrica» (Bernstein 1900, pp. 559-60). È un'affermazione che cade nel 1900, mentre viene portata a termine la cancellazione dalla faccia della terra dei pellerossa negli Usa, e degli aborigeni in Australia e Nuova Zelanda; sono gli anni in cui, in Sudafrica, «i boeri cristiani», per dirla con Ludwig Gumplowicz, il teorico e l'apologeta della «lotta razziale», considerano e trattano «gli uomini della giungla e gli ottentotti» alla stregua non di «uomini» bensì di «esseri»

(*Geschöpfe*) che è lecito sterminare come «la cacciagione del bosco» (Gumplowicz 1883, p. 249).

Un altro settore del movimento socialista giunge però a conclusioni opposte rispetto a quelle di van Kol e Bernstein. Agli occhi di Kautsky la violenza peggiore è quella dell'Occidente colonialista: essa si manifesta non solo nell'uso spietato che i conquistatori fanno della loro superiorità militare al fine di «reprimere» e persino «distruggere interamente le popolazioni indigene», ma anche nell'imposizione agli indigeni del «lavoro forzato», in ultima analisi della schiavitù. Per di più, l'espansionismo coloniale comporta l'irrompere anche nella metropoli di un clima spirituale caratterizzato da un'«orgia di violenza e di avidità» e dal «culto della violenza» (Kautsky 1977, pp. 115, 120 e 144-45). È un motivo in più per salutare il movimento di «liberazione» che si va diffondendo tra i popoli coloniali, i quali apprendono «l'uso delle armi europee» (Kautsky 1969, p. 159); «le loro rivoluzioni per scuotere il giogo straniero troveranno sempre la simpatia del proletariato in lotta» (Kautsky 1977, p. 155). Ovviamente, in questo contesto una menzione particolare merita Lenin, e non tanto per la radicalità quanto per la lucidità con cui egli spiega perché la violenza scatenata contro i popoli coloniali è spesso bagattellizzata. Si tratta di conflitti nel corso dei quali «hanno perduto la vita centinaia di migliaia di uomini appartenenti ai popoli che gli europei soffocano» ma «sono morti pochi europei». E allora – prosegue sferzante il grande rivoluzionario – «si può parlare di guerre? No, a rigore, non si può parlare di guerre, e si può quindi tralasciare tutto questo». Alle vittime non è concesso neppure l'onore delle armi. Le guerre coloniali non vengono considerate tali per il fatto che a subirle sono barbari che «non meritano nemmeno l'appellativo di popoli (sono forse popoli gli asiatici e gli africani?)» e che, in ultima analisi, vengono esclusi dalla stessa comunità umana (LO, 24; 417).

Se la posizione di van Kol e Bernstein fa pensare a quella assunta dall'American Peace Society, che assimila a un'operazione di polizia la repressione della rivolta dei *sepoys* a opera della potenza coloniale dominante, la posizione di Kautsky (e dello stesso Lenin) può essere accostata a quella della London Peace Society, che si scinde dalla prima al fine di delegittimare e condannare in primo luogo la violenza colonialista. Alla crisi, che a partire dalla questione coloniale lacera irrimediabilmente il movimento pacifista all'opera sulle due rive dell'Atlantico, corrisponde «la grande scissione» che sempre la questione coloniale provoca nel

movimento socialista[11]. A un certo punto, nell'ambito di tale movimento, così obbligata appare ormai la scelta tra due contrapposte forme di violenza, che anche un leader riformista per eccellenza qual è Filippo Turati è indotto a prendere posizione per una di esse. In relazione alla guerra coloniale scatenata dall'Italia a danno dell'Etiopia, nel gennaio 1896 egli scrive:

> Ciò che francamente auguriamo e desideriamo [...] è che le nostre armi e la nostra bandiera – poiché altra via d'uscita pare non vi sia – siano battute così solennemente da togliere ai manigoldi che ci guidano in quelle forre maledette, non tanto la velleità – ché questo è impossibile – ma la possibilità morale di ricominciare (Turati 1896, p. 18).

In questo momento il teorico delle riforme pacifiche si augura la vittoria della resistenza armata del popolo coloniale aggredito, per il fatto che ritiene più intollerabile e più gravida di ulteriore violenza la vittoria della violenza colonialista.

Alla dialettica che si sviluppa nell'ambito del movimento pacifista angloamericano continuano a far pensare la successiva evoluzione e le lacerazioni che emergono nel movimento socialista. Che fare se, nonostante tutti i tentativi di bloccarla, fosse esplosa la tempesta bellica che sempre più minacciosamente si profilava all'orizzonte? Non sono soltanto gli ambienti più radicali a ritenere che la violenza della guerra debba essere contestata e rovesciata mediante la violenza della rivoluzione. Nel 1905 il mite Jean Jaurès scrive: «Ogni grande conflitto europeo sarà necessariamente il segnale di grandi rivolgimenti sociali; la guerra creerà necessariamente, inevitabilmente in Europa una situazione rivoluzionaria»; sì, al «delitto» della guerra occorre rispondere col rovesciamento dei governi che ne sono responsabili (in Pinzani 1970, pp. 100 e 95). È una tesi ribadita nel 1909 da Kautsky:

> L'esperienza degli ultimi dieci anni prova che la guerra significa la rivoluzione [...] Il proletariato odia la guerra con tutte le sue forze; esso farà di tutto per impedire che prendano piede le passioni militariste. Ma se, malgrado ciò, si dovesse arrivare allo scoppio di una guerra, il proletariato è oggi quella classe che può affrontare i risultati con maggiore sicurezza (Kautsky 1969, pp. 161-62).

Quanto più minacciosi si addensano i segni premonitori della catastrofe, tanto più inequivocabili diventano le messe in guardia provenienti dal movimento socialista. Alla fine del 1912 Jaurès prevede che, in caso di guerra, «milioni di uomini in armi, condannati a distruggersi a vicenda per una lite senza senso, finirebbero certamente per rivolgere la loro forza, da

un capo all’altro dell’Europa, contro un sistema europeo di follia e di rapina». Ancora il 29 luglio 1914, mentre già la conflagrazione generale appare pressoché inevitabile, Jaurès si augura che la «Rivoluzione scatenata» chieda conto ai governanti dei fiumi di sangue che essi si apprestano a versare (in Pinzani 1970, pp. 256 e 297-98). Due giorni dopo il leader socialista è assassinato e la sua scomparsa rende più agevole la formazione anche in Francia della sacra unione patriottica, che mette a tacere ogni dubbio sulla necessità della partecipazione alla violenza bellica e al massacro.

Conviene infine citare un articolo di Giacomo Matteotti pubblicato su «Critica sociale» della prima metà del febbraio 1915, in un momento in cui sulla neutralità dell’Italia cominciano a gravare ombre pesanti: «Un milione di proletari organizzati nell’Italia settentrionale sono sufficienti a far riflettere qualsiasi Governo sulla opportunità di aprire una guerra poiché non soltanto noi dovremmo preoccuparci d’‘aggiungere anche la guerra civile’».

Le angosce e i dilemmi delle personalità qui citate, tra loro assai diverse, possono ben essere paragonati alle angosce e ai dilemmi dei pacifisti statunitensi che, dopo un lungo e doloroso travaglio, considerano ineludibile il ricorso all’esercito dell’Unione, chiamato ad abolire la schiavitù e a divellere una volta per sempre le radici del tragico conflitto. In modo analogo le personalità qui citate, pur di porre fine alla violenza bellica, sono inclini ad appoggiare la violenza rivoluzionaria, che essi chiamano ad abbattere il sistema politico-sociale responsabile della carneficina. Vale la pena di aggiungere che l’ultima presa di posizione, quella di Matteotti, con la minaccia trasparente di rispondere con una sollevazione rivoluzionaria all’intervento in guerra dell’Italia, è più tardi riportata con favore da un campione della non-violenza qual è Aldo Capitini (Cc, 10).

4. *Violenza bellica o violenza rivoluzionaria? Turati e Liebknecht*

E, tuttavia, a guerra scoppiata, il movimento socialista non è all'altezza delle sue energiche e ripetute messe in guardia. Conviene però sottolineare un punto importante: anche coloro che finiscono col rassegnarsi all'inevitabilità dell'allineamento patriottico, esprimono disagio, smarrimento e angoscia, sentimenti che invano si cercherebbero in Gandhi. Qui conviene soffermarsi soprattutto sull'inglese Beatrice Webb, che parla di «incubo terribile», di diffusa «depressione e ansietà», di «prospettiva buia e terribilmente tragica», di un clima spirituale pesantemente condizionato dall'«orribile inferno» che infuria in Europa. Non si tratta solo del sangue che scorre a fiumi. La coscrizione obbligatoria stimola l'irreggimentazione e l'avvento dello «Stato servile». La stessa religione è messa al servizio degli obiettivi di guerra delle potenze in lotta: è il trionfo degli «dèi tribali». Ormai, una «completa incertezza» avvolge il futuro del «mondo civile» (Webb 1982-85, vol. III, pp. 212-18). Il comunitarismo di guerra, che abbiamo visto suscitare l'entusiasmo di Gandhi, è sottoposto da Webb a un'analisi penetrante e dissacratoria:

> La guerra è uno stimolo al servizio, all'eroismo e a tutte le forme di abnegazione. Grazie a tale rozzo stimolo, sono pronti a servire la comunità schiere di uomini e donne che, in tempi ordinari, sono ottusamente immuni a ogni altra motivazione che non siano l'interesse personale e la benevolenza verso se stessi. In effetti, la guerra comporta un accrescimento in ogni direzione dei sentimenti corporativi e delle azioni collettive. È un'infausta alleanza, sconcertante per il collettivista che è anche un credente nell'amore quale legame tra le razze così come tra gli individui[12].

Sennonché, la guerra ormai divampa, la scelta si impone e non si tratta di scegliere tra violenza e non-violenza bensì tra violenza bellica e violenza rivoluzionaria. Webb oscilla. Per un verso, dopo l'invasione del Belgio da parte della Germania, sembra rassegnarsi alla partecipazione alla guerra, al fine di bloccare i crimini che la propaganda dell'Intesa attribuisce all'esercito di Guglielmo II: «non c'è moralità nell'assistere [passivamente] all'assassinio di un bambino»; l'uccisione del responsabile di tale infamia può essere «una manifestazione di amore». E dunque: «Non credo nella non-resistenza». Per un altro verso Webb prevede (e auspica) la fine della

guerra grazie a una «rivoluzione in Germania», che poi «si estenderà alla Russia» (ivi, pp. 218 e 215). La socialista inglese finirà con l'identificarsi con il paese scaturito dalla rivoluzione d'ottobre e con la stessa Urss di Stalin.

Il tragico dilemma morale di cui qui si parla, non molto diverso da quello a suo tempo affrontato dai pacifisti statunitensi, può essere illustrato in modo esemplare a partire dal percorso compiuto da altre due personalità del movimento socialista, entrambe accomunate dall'orrore per la violenza anche se per un altro verso collocate su posizioni antitetiche. Replicando alle impazienze di quanti premono per promuovere o accelerare l'intervento dell'Italia nel gigantesco conflitto che già divampa da mesi, in una lettera ad Anna Kuliscioff del 12 marzo 1915, Turati osserva: «Perché mai dovremmo applicare alla politica estera criteri tanto diversi da quelli che abbiamo adottato per la politica interna, a proposito della rivoluzione e delle rivolte?» (Turati, Kuliscioff 1977, vol. IV, tomo 1, pp. 62-63). A tale rifiuto congiunto ed equanime di violenza rivoluzionaria da un lato e violenza bellica dall'altro Turati si sforza di essere fedele anche dopo l'intervento in guerra dell'Italia. È quello che emerge con chiarezza dalla parola d'ordine lanciata in tale occasione dal Partito socialista italiano «Né aderire né sabotare». È un doppio no alla violenza, che si tratti della violenza bellica o di quella rivoluzionaria.

Sennonché, emergono subito le difficoltà di tale atteggiamento. Nel rifiutare il 20 maggio 1915 di votare i pieni poteri al governo, pur facendo notare che l'intervento in guerra è stato in realtà imposto dalla violenza di piazza (con l'intrecciarsi quindi di una duplice violenza), Turati invoca una ripartizione delle «grandi spese di guerra» e una politica sociale tali da rafforzare il fronte: occorre che i soldati «possano stare in campo con la fermezza che è voluta dalle supreme necessità dell'ora». È necessario altresì compattare le retrovie: «Nell'opera di Croce Rossa civile, nel senso il più vasto del vocabolo, sul fronte e in tutto il paese, gruppi, amministrazioni e individui socialisti si troveranno, ne ho fede, nelle prime linee» (in Turati 1979, pp. 317 e 320-21). Già in questo momento – non c'è stata ancora la dichiarazione ufficiale di guerra – l'equidistanza rispetto alle due forme di violenza, quella bellica e quella rivoluzionaria, presenta vistose incrinature: la preoccupazione principale sembra essere quella di dar prova di lealismo patriottico e di fugare qualsiasi sospetto di disfattismo, fornendo utili

consigli su come è possibile rafforzare la compattezza del fronte e delle retrovie.

Quasi tre anni dopo Turati continua sì ad affermare, rivolto ai banchi di governo, di non aver «la fede nella violenza e nella guerra che avete voi», ma per aggiungere subito dopo che tale «dissenso di metodo» non comporta in alcun modo «un dileggio, una sfida, quasi una provocazione alla rivolta»[13]. Se non accettata, la violenza bellica è comunque subita, e il subire e il collaborare indirettamente al suo infuriare è considerato preferibile alla sollevazione violenta contro la guerra o anche al semplice invito alla disobbedienza. A distanza di pochi mesi, la collaborazione alla carneficina diviene più esplicita, come risulta da un intervento alla Camera del 12 giugno 1918, in cui Turati, esprimendo un'adesione ormai totale alla sacra unione patriottarda, denuncia l'inutilità e il carattere donchisciottesco dell'opposizione alla guerra: «Grondante di sangue e di lacrime, onusta di fato, si affaccia e passa la Storia!». E ancora: «Quando parlano i fatti, quando il sangue cola a fiotti dalle vene aperte di una nazione, di una stirpe», è il segno che «un gran 'giudicio di Dio' si instaura, tanto maggiore dei nostri umani giudizi che così spesso errano» (ivi, p. 328). Ora, lungi dall'essere contestata, la violenza bellica è pienamente legittimata ed è persino consacrata dalla filosofia o teologia della storia. È da aggiungere che, a partire da tale filosofia-teologia della storia, a essere suscettibile di legittimazione è non una violenza bellica determinata, che consegue obiettivi precisi e limitati, bensì la violenza bellica in quanto tale, purché, paradossalmente, essa si sviluppi su larga scala!

A conclusione dell'ultimo degli interventi qui citati, quello del 12 giugno 1918, il ministro Leonida Bissolati corre ad abbracciare Turati. Il protagonista di questo gesto alcuni anni prima si era staccato dal Partito socialista per sostenere le guerre coloniali dell'Italia; successivamente, nell'ottobre 1917, dai banchi del governo cui era asceso grazie al suo fervente interventismo, egli non aveva esitato a minacciare i suoi ex compagni di partito, considerati disfattisti o non sufficientemente bellicosi: «Per la difesa del paese, io sarei pronto a far fuoco su tutti voi!» (cfr. Losurdo 1997, cap. II, § 1). L'abbraccio tra Turati e Bissolati è dunque altamente simbolico: il leader che a lungo aveva cercato di restar fedele al suo orientamento riformista e non-violento si riconcilia con un esponente politico che è un campione dell'interventismo bellico nelle colonie e a

livello internazionale e che, pur di mantenere la compattezza e la saldezza del fronte, è pronto a scatenare una violenza spietata anche nelle retrovie.

Vediamo ora il percorso di Karl Liebknecht. Negli anni in cui si profilava la catastrofe, egli aveva additato nel militarismo la «rozzezza concentrata e sistematizzata della violenza» (Liebknecht 1958-68, vol. VI, pp. 297-98). In qualche modo il socialista tedesco aveva ripreso la lezione di Thoreau, che a suo tempo aveva scritto:

> Capita di vedere una fila di soldati – colonnello, capitano, caporale, soldati semplici, trasportatori di esplosivi – tutti che vanno in guerra marciando in bell'ordine per monti e valli, contro la loro stessa volontà e, ahimè, contro il loro buon senso e la loro coscienza [...] Mera ombra, vago ricordo di umanità, un uomo ancora vivo e già, si potrebbe dire, sepolto sotto le armi, con tanto di corteo funebre (Thoreau 1993, p. 41).

In termini non molto diversi negli anni che precedono il primo conflitto mondiale si era espresso Liebknecht (1958-68, vol. II, pp. 59-60), per il quale «il fine essenziale della propaganda antimilitarista sono l'indebolimento e la disgregazione dello spirito militare in modo da accelerare la disgregazione organica del militarismo». Sottoposto a processo per alto tradimento e accusato di istigare la sedizione e la ribellione violenta nell'esercito tedesco, Liebknecht aveva controbattuto:

> Io dovrei stimolare la violenza? Io che con tutte le mie forze mi impegno a sviluppare al massimo l'agitazione pianificata contro la guerra e ogni violenza? [...] La violenza viene difesa mediante questa accusa contro i tentativi di eliminazione della violenza. Così stanno in realtà le cose.
>
> Io voglio la pace, il pubblico ministero vuole invece la violenza (ivi, p. 160).

Scoppiata la guerra e chiamato al fronte, prima di essere arrestato a causa del suo pacifismo, Liebknecht invia una serie di lettere alla moglie e ai figli:

> Non posso descriverti il mio stato morale. Involontario strumento di una forza che odio dal profondo dell'anima! [...] Sopra noi l'inferno è scatenato. Io non sparerò [...] Tutti sono completamente stufi del macello [...] Tutti i pericoli non hanno importanza; soltanto l'uccidersi a vicenda, questo io non lo posso [tollerare]: questo è troppo [...] Io non tirerò anche se mi fosse ordinato di tirare. Mi si potrebbe per questo fucilare. Altri sono del mio parere [...] Mi sono di nuovo provvisoriamente liberato del mio fucile. Così vado senz'armi al lavoro, perciò mi sento interiormente libero[14].

In confronto al leader riformista italiano, è forse il marxista «ortodosso» Liebknecht a resistere più a lungo all'ondata di violenza. Resta il fatto che

la scelta è ineludibile anche per lui: piuttosto che inchinarsi al «fato» della guerra, il socialista tedesco finisce col salutare con entusiasmo la rivoluzione d'ottobre e col fondare il Partito comunista tedesco, chiamato a emulare in Germania l'impresa dei bolscevichi russi. Sarà poi assassinato assieme a Rosa Luxemburg.

Conviene ora rileggere la contrapposizione che Gandhi istituisce tra la violenza cui fa ricorso il movimento indipendentista irlandese e l'*ahimsa* cui è votato il movimento da lui diretto (cfr. *supra*, cap. II, § 6). In realtà le cose stanno diversamente: con lo scoppio della prima guerra mondiale il primo coglie l'occasione per scatenare una rivoluzione anticoloniale (che continua a svilupparsi anche dopo il 1918), mentre il secondo fornisce un massiccio contributo all'esercito britannico (sperando così di guadagnarsi la riconoscenza del governo di Londra in vista del conseguimento dell'autogoverno o dell'indipendenza). L'obiettivo perseguito dai due movimenti è fondamentalmente il medesimo e la contrapposizione nei metodi utilizzati non è tra violenza e non-violenza, come pretende Gandhi, bensì tra violenza rivoluzionaria e violenza bellica.

5. *Rivoluzione e catarsi in Marx e Engels*

A questo punto possiamo affrontare l'analisi del problema della violenza nei testi teorici di Marx e Engels. Allorché il primo sottolinea che «le rivoluzioni sono le locomotive della storia» e che «la violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova» (MEW, 7; 85 e MEW, 23; 779), ci troviamo fondamentalmente dinanzi alla constatazione di un fatto. Tocqueville può ben affermare, già nel titolo di un capitolo centrale del secondo libro della *Democrazia in America*, che «le grandi rivoluzioni diventeranno rare». Sennonché, se prendiamo il secolo o secolo e mezzo successivo all'anno (1840) in cui cade l'affermazione del liberale francese, ci accorgiamo che si tratta del periodo forse più ricco di rivoluzioni della storia universale. Otto anni dopo la pubblicazione del testo appena citato, il *Manifesto del partito comunista* prevede e auspica sia rivoluzioni proletarie (ovvero «rivoluzioni borghesi» suscettibili di trasformarsi in «rivoluzioni proletarie») sia «rivoluzioni agrarie» e di «liberazione nazionale» contro un ordinamento che trasuda violenza non solo perché fondato sull'oppressione sociale e nazionale, ma anche perché evoca il pericolo della «guerra industriale di annientamento tra le nazioni» (MEW, 4; 492-93 e 485). Non c'è dubbio che almeno su questo punto Marx e Engels hanno visto più lontano.

Più discutibile ci appare invece un brano dell'*Ideologia tedesca*:

> La rivoluzione non è necessaria soltanto perché la classe dominante non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché la classe che l'abbatte può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su basi nuove la società (MEW, 3; 70).

Sia pure con modalità diverse sembra fare capolino anche qui la visione della prova delle armi quale momento di formazione dell'uomo; e così dileguano la serietà e il dolore del negativo, intrinseci anche alla rivoluzione, com'è stato confermato in modo tragicamente eloquente dalla storia del Novecento.

E, tuttavia, nonostante lo slittamento appena visto, in un'opera peraltro non destinata alla pubblicazione e quindi non sempre rifinita nei suoi particolari, Marx e Engels sono ben lontani dal culto in chiave esistenziale

ed estetica della violenza. Sì, *Miseria della filosofia* si conclude affermando che, fin quando continueranno a sussistere lo sfruttamento, l'oppressione e l'antagonismo di classe, «l'ultima parola della scienza sociale sarà sempre [per dirla con le parole di George Sand]: Il combattimento o la morte; la lotta sanguinosa o il nulla».

Ma dichiarazioni ben più enfatiche si possono leggere in autori che, in un modo o nell'altro, sono entrati a far parte del Pantheon dell'Occidente. Il 3 gennaio 1793, in una lettera a William Short, senza lasciarsi impressionare dall'atto di accusa lanciato dal suo ex segretario privato contro i giacobini (vi si parla, in riferimento a Parigi, di «strade [...] letteralmente rosse di sangue»), Jefferson continua a difendere in questi termini la «causa» della rivoluzione francese: «Piuttosto di vederla fallire, preferirei vedere metà della terra desolata. Rimanessero solo un Adamo e un'Eva in ciascun paese, ma liberi, sarebbe meglio di com'è ora» (Jefferson 1984, p. 1004). Alcuni decenni dopo – in Italia è in corso il Risorgimento – un abolizionista statunitense di primo piano e di fervidi sentimenti cristiani (Theodore Parker) si augura che «gli italiani lottino per la loro libertà sino a che da ventotto milioni di uomini diventino solo quattordici milioni» (in Commager 1978, p. 193).

Per rendersi conto del modo sostanzialmente asciutto in cui Marx e Engels trattano della violenza, conviene procedere a un'analisi comparata. Cominciamo col porci una domanda: come reagisce la più avanzata cultura occidentale agli orrori del colonialismo? Nella seconda metà del Settecento, ecco in che termini due filosofi illuministi, Raynal e Diderot, evocano la rivoluzione ai loro occhi preannunciata già dall'infittirsi del fenomeno degli schiavi fuggiaschi:

> Questi lampi annunciano il fulmine, e ai negri non manca che un capo sufficientemente coraggioso che li conduca alla vendetta e alla carneficina.
>
> Dov'è questo grande uomo che la natura deve ai suoi figli vessati, oppressi, tormentati? Non abbiamo dubbi: egli apparirà, si mostrerà e solleverà il sacro stendardo della libertà. Sarà il vero segnale per accogliere attorno a lui i compagni di sventura. Più impetuosi dei torrenti, essi lasceranno dappertutto le tracce incancellabili del loro giusto risentimento. Spagnoli, portoghesi, inglesi, francesi, olandesi: tutti i tiranni diventeranno preda del ferro e delle fiamme. I campi americani si inebrieranno del sangue da essi da tanto tempo atteso, e gli ossari di tanti infelici ammassati da tre secoli trasaliranno di gioia. L'Antico Mondo unirà i suoi applausi a quelli del Nuovo Mondo. Dappertutto si benedirà il nome dell'eroe, che avrà ristabilito i diritti della specie umana, dappertutto

si erigeranno trofei alla sua gloria. Dileguerà allora il *code noir*, e come sarà terribile il *code blanc*, se il vincitore si limiterà a seguire il diritto di rappresaglia! (Raynal 1981, pp. 202-203).

Più tardi, nel salutare la rivolta degli schiavi neri a Santo Domingo, un abolizionista inglese, Percival Stockdale, inserisce nel suo pamphlet un poema da lui pubblicato già nel 1773, che chiamava gli schiavi a «insorgere con furia irresistibile contro i loro nemici» e a «sterminare la razza dei loro pallidi diavoli» (in Geggus 1982, p. 127).

Neppure la fervida adesione al cristianesimo costituisce un elemento di freno; al contrario essa stimola talvolta una consacrazione della violenza in chiave teologica. Si prenda l'abolizionista statunitense cristiano, Theodore Parker, che già conosciamo. Ecco in che modo egli si esprime in occasione del tentativo di Brown di far insorgere gli schiavi neri:

Il Sud deve raccogliere quello che ha seminato; chi sparge vento solleva la tempesta e consegue un raccolto abbondante. Il Fuoco della Vendetta può risvegliarsi anche nel cuore di un africano, soprattutto se ad alimentarlo è la malvagità di un uomo bianco; allora esso dilaga da uomo a uomo, da città a città. Cosa potrà spegnerlo? *Il sangue dell'uomo bianco* (in Commager 1978, p. 254).

D'altro canto, «senza lo spargimento di sangue non c'è remissione dei peccati» e non a caso «tutte le grandi pagine dell'umanità sono state *scritte nel sangue*, e ciò deve continuare per parecchi secoli» (ivi, pp. 251 e 193). La storia si presenta come una sorta di «pellegrinaggio» che conduce «attraverso il Mar Rosso [simbolo del sangue], nel quale sono travolti e periscono molti Faraoni» (in Fredrickson 1965, p. 38). E il motivo del carattere purificatore o beneficamente espiatorio dello spargimento di sangue è presente anche in Garrison, il leader acclamato del movimento non-violento statunitense, che nelle «tribolazioni e flagelli» della Guerra di secessione, nel sangue che scorre copiosamente vede, come sappiamo, l'espiazione attraverso cui deve passare, per potersi redimere, una nazione colpevole di «grande iniquità».

Ovviamente è assente in Marx e Engels (nonché nella tradizione che da essi ha preso le mosse) la visione salvifica del sangue, che solo può riscattare la macchia costituita da un grave peccato. E tale visione è assente non solo per motivi attinenti alla religione o all'assenza di religione. C'è un motivo più profondo. Più che rinviare alla colpa di un individuo o di un gruppo di individui, nell'ambito del materialismo storico lo sfruttamento e l'oppressione rinviano a rapporti sociali oggettivi, e per di più a rapporti sociali che diventano ingiustificabili e intollerabili solo a partire da un

determinato periodo storico. Sempre per questa ragione è difficile leggere in Marx e Engels l'appello di Raynal-Diderot al «risentimento», alla «rappresaglia», alla «vendetta», che porta a termine la «carneficina» e lo sterminio degli oppressori e si inebria del loro «sangue». In ogni caso è impossibile ritrovare la visione in base alla quale la vendetta dell'oppresso consisterebbe non nella distruzione del sistema schiavistico, bensì nel suo rovesciamento a danno dell'oppressore, con la sostituzione del «codice bianco» al «codice nero». Per essere vittoriosa, una rivoluzione deve saper individuare il nemico principale e costruire contro di esso il fronte più largo possibile, sicché il sentimento immediato della «rappresaglia» e della «vendetta» è chiamato a far posto alla ragione e all'analisi razionale delle forze in campo e delle modalità e degli obiettivi della rivoluzione. Per dirla con Gramsci, i rivoluzionari non possono conseguire i loro obiettivi senza passare attraverso un processo di «catarsi» (Gramsci 1975, p. 1244).

6. *Oggettività e trasfigurazione spiritualistica della violenza*

Privo di fondamento è il luogo comune ripreso anche da Bobbio, secondo cui sono stati solo «gli estremisti delle opposte sponde», l'estrema destra e l'estrema sinistra, a celebrare «le virtù guerriere, eroiche, del coraggio e dell'ardimento contro le virtù considerate spregiativamente mercantili della prudenza, della tolleranza, della ragione calcolatrice» (Bobbio 2004, pp. 76-77).

Per rendersi conto dell'insostenibilità di questo schema basterebbe dare uno sguardo alla storia di una pratica (il duello), a lungo universalmente apprezzato, anche nei paesi classici della tradizione liberale, quale espressione di atteggiamento maschio e virile, di attaccamento al senso della dignità e dell'onore, di rifiuto sdegnoso di una visione dell'esistenza umana tutta incentrata sul godimento del comfort materiale e sulla fuga pavida dal rischio e dalle sfide della vita. Vietato dalla Convenzione giacobina (gli «estremisti di sinistra»), il duello torna a fiorire dopo la loro sconfitta, col Termidoro. Non si tratta solo della Francia. Celebrato in Gran Bretagna da Walter Scott, come essenziale elemento costitutivo del mondo cavalleresco disgraziatamente travolto dalla follia rivoluzionaria, negli anni che precedono la Guerra di secessione il duello gode di grande fortuna nel Sud degli Stati Uniti, dove non a caso – ironizza Mark Twain – infuria «la malattia di Sir Walter» (Kiernan 1991, p. 239; Mueller 1989, p. 31). A tracciare un'analisi critica di tale fenomeno è invece Marx, il quale osserva che persino in un paese (come gli Usa), che pure ha cominciato a costituirsi quando il Medioevo è già tramontato da un pezzo, col duello continuano a manifestarsi, ancora oltre la metà dell'Ottocento, «certe forme feudali dell'individualità», i «riti di ceto» e la «reliquia di uno stadio culturale dileguato» (MEW, 29; 562-63).

Ora concentriamoci pure sulla guerra. Mentre sia la rivoluzione francese che la rivoluzione d'ottobre sono contrassegnate dall'ideale della realizzazione della pace perpetua, è un classico del pensiero liberale, Tocqueville (1951, vol. II, p. 274), ad affermare: «Non voglio affatto parlare male della guerra; la guerra apre quasi sempre la mente di un popolo e innalza il suo animo». Secondo Engels, invece, la celebrazione in chiave

estetica o esistenziale della guerra è propria di popoli che sono ancora al di qua della modernità, come quelli che abitano l'Afghanistan: «La guerra è per loro un'eccitante esperienza vissuta e una distrazione dalla monotonia della vita lavorativa» (MEW, 14; 75).

Ma conviene sviluppare la comparatistica a un diverso livello. L'unico conflitto armato di lunga durata di cui Marx e Engels sono stati testimoni nel corso della loro esistenza è stata la Guerra di secessione: può essere interessante mettere a confronto le loro reazioni con quelle dei loro contemporanei. Emblematica è l'ammirazione asciutta che Marx esprime per Lincoln. Questi «non spiega la sua eloquenza in voli pindarici, dà sempre la forma più comune ai suoi gesti più importanti», persino ai decreti che «non perderanno mai la loro importanza storica» (la proclamazione dell'emancipazione degli schiavi). Ed è questo il vero significato del gigantesco scontro tra Nord e Sud (MEW, 15; 552). Non c'è nulla in questo ritratto, che parla di Marx oltre che di Lincoln, della celebrazione in chiave estetizzante ed esistenziale della violenza, che in quegli anni infuria negli Stati Uniti.

Lasciamo pure da parte la Confederazione schiavista per rivolgerci esclusivamente all'Unione. Tre giorni dopo l'attacco del Sud a Fort Sumter, il «New York Times» rende omaggio alla «meravigliosa trasformazione» che ha miracolosamente saldato la nazione in una «unità» senza precedenti. Sì – ribadisce Ralph W. Emerson – il «vortice del patriottismo» sta «magnetizzando tutte le masse discordanti sotto una formidabile unità»: non c'è più posto per i «freddi calcolatori», essi stessi travolti da «un sentimento più potente della logica». Della medesima opinione è il poeta Walt Whitman. Indipendentemente dagli obiettivi perseguiti, la guerra comporta un grande guadagno: il consueto prevalere degli interessi materiali, «la superficialità e il miserabile egoismo di queste masse di uomini con tutte le loro menti prive di una superiore aspirazione e umanità», tutto ciò ha ceduto il posto a «torrenti di uomini» che, spinti dalle loro «originarie energie», corrono impavidi alla battaglia; sta emergendo una generazione pronta a «imparare dalla crisi dell'angoscia, avanzando, lottando corpo a corpo col più nero destino, senza raggelare»; sta emergendo un'«America guerriera» (Fredrickson 1965, pp. 65-67).

Di questa visione della guerra quale esercizio spirituale e momento di fusione comunitaria sono partecipi anche autori minori, tutti impegnati a rallegrarsi per la riscoperta della «grande vita comune di una nazione», del

«sublime Intero», e a celebrare la guerra in quanto tale come «la tempesta che purifica l'atmosfera morale e politica», ponendo fine a un'esistenza tutta «impregnata di commercio e speculazione, egoista e incapace di un qualsiasi sforzo disinteressato, eroico e patriottico». Assieme a tutta questa banalità e volgarità sta dileguando una visione del mondo sorda al valore della sofferenza: «devono scorrere lacrime nelle case e sangue sui campi di battaglia» perché abbia luogo la rigenerazione dell'esistenza; conviene dunque augurarsi una guerra prolungata in modo che essa possa «placare le nostre coscienze e purificare i nostri cuori». Dilegua altresì il «debole sentimentalismo», mentre si rafforza la consapevolezza che «la vita è il primo sacrificio al quale ci chiama la guerra»; non si deve indietreggiare o tremare dinanzi alla «prospettiva della morte dei nostri soldati», neppure di «un milione di uomini» (ivi, pp. 70-71, 74, 80 e 84). Per ritornare a Whitman, in questo contesto va collocata la sua più tarda produzione poetica che, com'è stato osservato, procede a «una panteistica celebrazione della morte», a una visione della «morte di massa» quale «accesso all'immortalità collettiva» (ivi, p. 96). Lo stesso William T. Sherman, il generale che vittoriosamente e impietosamente guida l'esercito federale nel corso della Guerra di secessione, dichiarava: «Nella vita non c'è nulla di più bello del soldato. Un cavaliere errante, con l'elmo d'acciaio e la lancia in mano, ha sempre suscitato l'ammirazione di uomini e donne. Il soldato moderno è il suo legittimo successore» (in Mueller 1989, p. 39).

Nel complesso, si tratta sostanzialmente dei medesimi motivi che risuonano nel corso del primo conflitto mondiale, che suscitano una certa eco nel primo Gandhi ma che sono assenti in Marx e Engels e nella tradizione di pensiero che da essi prende le mosse. A ben guardare, è proprio questa tradizione a costituire il bersaglio della trasfigurazione della guerra in chiave spiritualistica ed esistenziale. Dalla fusione comunitaria e dallo slancio spirituale provocati dal primo conflitto mondiale a essere messo in crisi è il materialismo storico, con la sua insistenza sulle classi e il conflitto di classe e con la sua pretesa di voler tutto ricondurre all'economia: così proclamano eminenti filosofi, da Husserl a Croce (cfr. Losurdo 1991, cap. 1, §§ 1-2). E anche negli Usa di circa mezzo secolo prima, se anche il movimento socialista è praticamente inesistente, lo scoppio della Guerra di secessione è comunque un'occasione per ricomporre il conflitto sociale e isolare coloro che volessero inasprirlo.

7. *Il caso Sorel*

Il quadro qui tracciato del movimento socialista sembra però presentare una vistosa eccezione: è quella di Georges Sorel, che a suo modo si proclama socialista e che tuttavia procede a una celebrazione della violenza decisamente inquietante. Ma da quali autori e quali modelli egli è realmente influenzato, allorché (nel 1908) pubblica la sua opera principale? Le *Riflessioni sulla violenza* osservano che «se Nietzsche non fosse stato tanto dominato dai suoi ricordi di professore di filologia, si sarebbe accorto che il *dominatore* esiste ancora sotto ai nostri occhi, e che è costui che, nel momento attuale, fa la straordinaria grandezza degli Stati Uniti» (Sorel 1963, pp. 349-52). Sì, il guerriero celebrato dal filosofo della «volontà di potenza» continua a manifestarsi nello «Yankee pronto a qualsiasi attività», in particolare nell'«uomo che si lancia alla conquista del Far West» e che esprime la tendenza degli americani a «diventare dei conquistatori, una razza da preda». Nietzsche allora può essere positivamente accostato a Theodore Roosevelt, il cantore della violenza colonialista, dispiegata in primo luogo a danno dei pellerossa. In Sorel la celebrazione del colonialismo non si ferma neppure dinanzi alle sue pagine più orribili:

> È noto con quale forza Nietzsche abbia vantato i valori costruiti dai *dominatori*, da quell'alta classe di guerrieri i quali, durante le loro spedizioni, godono in modo pieno la libertà da qualsiasi vincolo sociale e, ritornando alla semplicità di coscienza degli animali selvatici, ridiventano dei mostri trionfanti (ivi, pp. 349-52).

Oltre che nel protagonista dell'espansione coloniale, secondo Sorel la figura del guerriero può incarnarsi anche nel capitalista impegnato a evitare che «si sciupi il denaro per mantenere degli incapaci» e deciso a lottare con tutte le sue forze «sul campo di battaglia degli affari». E dunque, oltre che a Theodore Roosevelt, Nietzsche può essere accostato a Andrew Carnegie:

> Quando si studia l'economia moderna, bisogna sempre avere presente l'analogia del tipo capitalista e del tipo guerriero, è del tutto a ragione che si chiamano *capitani d'industria* gli uomini che hanno diretto gigantesche imprese. Questo tipo, in tutta la sua purezza, si trova ancora oggi negli Stati Uniti: là si riscontrano la energia indomita, l'audacia fondata su un giusto calcolo della propria forza, la fredda considerazione degli interessi, che sono le qualità dei grandi generali e dei grandi capitalisti (ivi, pp. 351 e 168-69).

L’energia di cui dà prova la nazione americana nel suo complesso si manifesta anche nel ricorso alla «legge di Lynch», fatta valere da «coraggiosi cittadini» allorché «la magistratura americana era impotente» (ivi, p. 286). Prendendo come modello in primo luogo gli Usa, le *Riflessioni sulla violenza* sfociano nella celebrazione di un espansionismo colonialista e capitalista privo di regole e scrupoli e indirettamente giustificano persino i linciaggi scatenati dalla violenza razzista.

Smisurato è il disprezzo espresso da Sorel nei confronti da un lato del «pacifismo sociale», dall’altro di coloro che vorrebbero bandire la guerra sottoponendo «i conflitti internazionali a dei tribunali arbitrali» e promuovendo l’«arbitrato tra le nazioni» (ivi, pp. 91, 100 e 155). Rispetto al movimento socialista, in questi anni più che mai impegnato a denunciare i pericoli di guerra e il militarismo, nettissimo è il distacco dell’autore delle *Riflessioni sulla violenza*, ossessionato dall’idea di conferire rinnovato vigore e vitalità a una società che sembra contrassegnata da irrimediabile mediocrità e fiacchezza. Si tratta di «ritemprare le energie» – si badi bene – non solo delle classi subalterne ma anche, e forse di più, della classe dominante: «Il ruolo della violenza ci appare di eccezionale grandezza; poiché essa può agire indirettamente sui borghesi per condurli al loro sentimento di classe». Occorre «restituire alla borghesia un poco della sua energia: è questo il grande fine a cui si deve indirizzare tutto il pensiero degli uomini che non sono ipnotizzati dai fatti del giorno, ma che si preoccupano delle condizioni del domani» (ivi, pp. 170 e 180). In sintesi:

> Non soltanto la violenza proletaria può assicurare la rivoluzione futura, ma essa sembra anche essere il solo mezzo di cui dispongono le nazioni europee, abbrutite dall’umanitarismo, per ritrovare la loro antica energia. Questa violenza costringe il capitalismo a preoccuparsi unicamente del suo ruolo materiale, e tende a rendergli le qualità bellicose che possedeva una volta (ivi, pp. 172-73).

E dunque anche la guerra può risultare benefica. Illuminante è il rapporto che a tale proposito si istituisce tra Sorel e Croce: quest’ultimo agli inizi del primo conflitto mondiale guarda con speranza ed entusiasmo al «socialismo di Stato e di nazione» emerso o in via di formazione nel Secondo Reich, grazie anche allo spirito patriottico e all’energia bellica di «quei socialisti, che si sono sentiti tutt’uno con lo Stato germanico e con la sua ferrea disciplina»; ebbene, nel pronunciarsi in questo modo, il filosofo italiano si richiama al «mio venerato amico Sorel», che per primo aveva messo in guardia contro i socialisti «demagoghi di Francia, d’Inghilterra e d’Italia»

(Croce 1950, p. 22). È cioè, l'autore delle *Riflessioni sulla violenza* è chiamato a far da padrino al comunitarismo di guerra che, durante i primi mesi del conflitto, celebra i suoi trionfi nella Germania di Guglielmo II.

Il ruolo positivo della violenza nella storia è sottolineato da Sorel non già in relazione al giacobinismo (aspramente criticato sulla scia di Tocqueville) o in relazione alla rivoluzione del 1905 in Russia, o alle rivolte che cominciano a fiammeggiare nel mondo coloniale e semicoloniale (si pensi al Mahdi in Sudan, ai Boxer in Cina e al movimento nazionale che nelle Filippine cerca di scuotersi di dosso il dominio statunitense dopo aver rovesciato quello spagnolo). In teoria Sorel rinvia alla futura rivoluzione proletaria; in realtà l'omaggio da lui reso alla violenza è espressione dell'insofferenza per la mediocrità e l'anonimato di un mondo segnato dalla «supremazia degli interessi materiali» e dall'avvento delle masse e dei partiti di massa[15]. Un motivo tipico della cultura antisocialista è così ripreso e reinterpretato in chiave «rivoluzionaria».

Significativamente, di Napoleone Sorel apprezza non i colpi devastanti da lui inferti ai rapporti feudali in Europa, bensì solo il genio militare, ed è su questo modello che viene pensata ed evocata l'«opera grave, terribile e sublime» rappresentata dalla rivoluzione o dalla rivolta proletaria: «Che cosa è rimasto dell'Impero? Niente altro che l'epopea della Grande Armata; ciò che rimarrà del movimento socialista attuale sarà l'epopea degli scioperi», il configurarsi della «violenza proletaria» come «una cosa di grande bellezza ed eroismo» (Sorel 1963, pp. 407 e 180). Sì, a porre fine a un mondo terribilmente mediocre, che in tutte le sue componenti politiche e ideali ha smarrito il vigore, il gusto del rischio e «la fede nella gloria», è chiamata «una violenza proletaria che sfugga a ogni calcolo, a ogni misura, a ogni opportunità»[16]. Più che una classe sociale o un ordinamento politico-sociale, il nemico sembra essere costituito in primo luogo dalla fiacchezza e volgarità del mondo moderno: assistiamo ancora una volta a una celebrazione della violenza in chiave esistenziale ed estetica.

L'«energia», ovvero la violenza, delle classi dominanti (comprese quelle più reazionarie) è apprezzata da Sorel con lo sguardo non solo rivolto al futuro ma anche al presente. Sintomatico è il quadro da lui tracciato degli sconvolgimenti che nel 1905 sembrano per qualche tempo mettere in pericolo l'autocrazia zarista:

> Le recenti vicende russe sembrano [...] aver dimostrato che i governi possono contare, molto più di quanto non si credesse, sull'energia degli ufficiali: quasi tutti gli uomini politici francesi avevano profetizzato la imminente caduta dello zarismo al momento della disfatta in Manciuria; ma l'esercito russo avanti ai rivoltosi non ha mostrato affatto la mollezza dell'esercito francese durante le nostre rivoluzioni; quasi dappertutto, la repressione è stata rapida, efficace e perfino spietata (Sorel 1963, p. 158).

È vero che nel 1919, nel pubblicare la quarta edizione del suo libro, in un'*Appendice* Sorel si fa beffe del filisteismo dell'Intesa che, mentre impone un embargo micidiale contro la Russia sovietica, pretende di bollare i bolscevichi come barbari e come eredi della barbarie «nordica» della Germania di Guglielmo II. L'autore francese ha una cultura storica troppo raffinata per poter aderire all'ideologia della guerra agitata dall'Intesa contro i suoi diversi nemici. Ma ciò non sposta i termini del problema, né modifica il significato complessivo delle *Riflessioni sulla violenza*, che continuano a denunciare in modo indifferenziato «la tirannia così spesso sanguinaria della rivoluzione francese» (Sorel 1963, pp. 409-21, in particolare pp. 410 e 412).

In quello stesso periodo di tempo Sorel mette in stato d'accusa Salvemini non già per aver promosso l'intervento dell'Italia nel primo conflitto mondiale, ma per essersi opposto alla guerra coloniale contro la Libia[17], e cioè per essersi mostrato freddo nei confronti del colonialismo. Il giudizio di condanna investe i «socialisti italiani» nel loro complesso: essi «ricominciano le loro manovre a favore dei selvaggi; dopo aver a suo tempo acclamato Menelik, essi non vogliono che l'Italia combatta con successo gli albanesi e gli arabi di Tripoli»[18]. L'orrore della prima guerra mondiale, scoppiata anche sull'onda della gara per l'accaparramento delle colonie, non ha raffreddato gli entusiasmi di Sorel, che invita a studiare e a onorare la «grande figura» di Alfredo Oriani, cantore dell'espansionismo coloniale: «compiango gli italiani che si ostinano a non voler conoscere uno dei loro grandi pensatori»[19].

In conclusione. Espellendolo idealmente dal movimento socialista, Gramsci sottolinea lo stretto legame che nell'autore delle *Riflessioni sulla violenza* sussiste tra «antigiacobinismo» e «radicale 'liberalismo'» (Gramsci 1975, p. 1923), mentre Sartre (1967, p. XIII) liquida più sbrigativamente «le chiacchiere fasciste di Sorel».

8. *Gandhi e i bolscevichi dinanzi alla prima guerra mondiale*

Il quadro finora tracciato del movimento socialista (a proposito del tema della violenza) cambia radicalmente con l'avvento del bolscevismo? Allo scoppio della guerra, pur partendo da posizioni assai diverse, Lenin rende omaggio agli ambienti del «pacifismo inglese» e in particolare a Edmund Dene Morel, un «borghese eccezionalmente onesto e coraggioso», membro dell'Associazione contro la coscrizione e autore di un saggio che smaschera la «democratica» ideologia della guerra agitata dal governo britannico (LO, 21; 235-40). In questo momento, al pacifismo il dirigente bolscevico risulta ben più vicino di Gandhi, collocato su posizioni antitetiche.

Costretto a prendere atto che, nonostante i propositi di battagliero pacifismo espresso alla vigilia della guerra, anche il movimento socialista ha finito in larga parte per accomodarsi alla carneficina e alla sacra unione patriottica chiamata a legittimarla, Lenin nota con sgomento l'«immenso smarrimento», l'«immensa crisi provocata dalla guerra mondiale nel socialismo europeo» ed esprime «profonda amarezza» per il «baccanale dello sciovinismo» che ormai infuria. Sì, «lo smarrimento fu grande» tra coloro che individuavano nella Seconda Internazionale un baluardo contro l'odio sciovinista e il furore bellicista (LO, 21; 21 e 95). In questo senso, «la cosa più penosa della crisi attuale è la vittoria del nazionalismo borghese», è l'atteggiamento di adesione o sottomissione al bagno di sangue; sì, «più che gli orrori della guerra», persino più ancora del «macello», a farsi avvertire dolorosamente sono «gli orrori del tradimento perpetrato dai capi del socialismo contemporaneo» che, rimangiandosi gli impegni precedentemente sottoscritti, contribuiscono attivamente alla legittimazione della violenza bellica, al generale imbarbarimento culturale e avvelenamento degli spiriti. «L'imperialismo ha messo in giuoco le sorti della civiltà europea», e ha potuto far ciò avvalendosi della complicità di coloro che pure erano chiamati a far valere le ragioni della pace e della convivenza tra i popoli (LO, 21; 27, 13-15 e 31).

A conferma di questa sua analisi Lenin cita per esteso la dichiarazione rilasciata da circoli cristiani di Zurigo, i quali esprimono costernazione per un'ondata sciovinista e bellicista che non incontra più ostacoli: «Perfino la

grande, internazionale classe operaia [...] si stermina reciprocamente sui campi di battaglia» (LO, 21; 81). Cinque anni prima, nel 1909, in contrapposizione alla «bancarotta» dell'«ideale dell'imperialismo» bellicista, Kautsky aveva celebrato «l'immensa *superiorità morale*» del proletariato (e del movimento socialista), il quale «odia la guerra con tutte le sue forze» e «farà di tutto per impedire che prendano piede le passioni militariste» (Kautsky 1969, pp. 162-63). Questo prezioso capitale di «superiorità morale» risulta ora vergognosamente dissipato.

Se, almeno nella loro prima fase, la guerra e la partecipazione alla guerra si configurano, nell'ambito di un'ideologia alla quale non è estraneo neppure il primo Gandhi, come una sorta di *plenitudo temporum* sul piano morale (per lo slancio spirituale e la fusione comunitaria che esse comportano), agli occhi di Lenin lo scoppio del conflitto fratricida (che lacera la stessa classe operaia) appare invece come qualcosa di simile all'«epoca della compiuta peccaminosità»: utilizzo qui l'espressione che Lukács riprende da Fichte nel 1916, mentre egli è lacerato da un profondo travaglio destinato a sfociare, sull'onda della protesta per l'immane carneficina, nell'adesione alla rivoluzione d'ottobre (Losurdo 1997, cap. IV, §§ 10 e 12). Ovviamente, il rivoluzionario russo è troppo laico per far ricorso a un linguaggio teologico. E, tuttavia, la sostanza non cambia: al di là dell'indignazione politica, lo scoppio della guerra provoca in lui costernazione morale.

La speranza, morale prima ancora che politica, sembra rinascere grazie a un fenomeno che forse potrebbe inceppare la macchina infernale della violenza: è la «fraternizzazione fra i soldati delle nazioni belligeranti, persino nelle trincee» (LO, 21; 287). Questa novità approfondisce però la lacerazione del movimento socialista che già si era manifestata con lo scoppio della guerra. In contrapposizione all'«ex socialista» Plechanov, il quale assimila la fraternizzazione al «tradimento», Lenin scrive: «È bene che i soldati maledicano la guerra. È bene che essi esigano la pace». Al «programma della continuazione della carneficina» formulato dal governo provvisorio russo, del quale fanno parte gli «ex socialisti», Lenin risponde: «La fraternizzazione su un fronte può e deve diventare fraternizzazione su tutti i fronti. L'armistizio di fatto su un fronte può e deve diventare armistizio di fatto su tutti i fronti» (LO, 24; 329-30 e 386-87).

È vero, la fraternizzazione costituisce per i bolscevichi un momento essenziale della strategia mirante all'abbattimento del sistema sociale

responsabile del massacro e quindi alla trasformazione della guerra in rivoluzione. Ma questo passaggio è reso inevitabile dagli «ordini draconiani» con cui entrambi gli schieramenti contrapposti fronteggiano la fraternizzazione (LO, 21; 287). Ed è un passaggio che, già agli inizi del gigantesco conflitto, viene ipotizzato e in qualche modo invocato anche dai circoli cristiani svizzeri da Lenin positivamente contrapposti ai socialisti convertiti alle ragioni dello sciovinismo e della guerra. In particolare il rivoluzionario russo richiama l'attenzione su questo brano:

> Se la miseria diventerà troppo grande, se la disperazione prenderà il sopravvento, se il fratello riconoscerà il fratello nella divisa nemica, forse accadranno ancora fatti del tutto inattesi, forse le armi si rivolgeranno contro coloro che incitano alla guerra, forse i popoli, ai quali è stato imposto l'odio, lo dimenticheranno, unendosi d'un tratto (in LO, 21; 81).

Non sembra che Gandhi si sia occupato del fenomeno della fraternizzazione, che risulta comunque in contrasto col suo impegno a reclutare soldati e carne da cannone per il governo di Londra.

La condanna della guerra in chiave morale, oltre che politica, è ben presente anche negli altri dirigenti del movimento comunista internazionale che sta emergendo sull'onda dell'indignazione per la carneficina. Per fare solo alcuni esempi, Bucharin parla di «orrida fabbrica di cadaveri», Stalin di «sterminio di massa delle forze vive dei popoli» e Luxemburg e Liebknecht di «genocidio». Conviene infine citare Trotskij: «il lavoro di Caino della stampa 'patriottica'» dei due contrapposti schieramenti è «la dimostrazione inconfutabile della decadenza morale della società borghese». Non si può non parlare di «decadenza morale», allorché si vede l'umanità ripiombare in una «barbarie cieca e svergognata»: si assiste al divampare di una «gara della follia sanguinosa» per utilizzare la tecnica più avanzata a fini bellici; è una «barbarie scientifica», che fa leva sulle grandi scoperte dell'umanità «solo per distruggere i fondamenti della vita sociale civilizzata e annientare l'uomo». Tutto quello che di buono ha prodotto la civiltà affonda nel sangue e nella melma delle trincee: «salute, comfort, igiene, i consueti rapporti quotidiani, i legami amichevoli, gli obblighi professionali e in ultima analisi le regole apparentemente incrollabili della morale»[20].

9. *Violenza/non-violenza ed emancipazione/cooptazione*

Anche se avallata dall'autorità dello stesso leader indiano, dovrebbe ormai risultare chiara l'insostenibilità della tesi che indica nell'atteggiamento assunto nei confronti della violenza il discrimine tra il partito di Gandhi e quello di Lenin. Come individuarlo allora? Ad aiutarci a rispondere alla domanda può essere un'analisi comparata della storia dei popoli coloniali o di origine coloniale. Si prendano gli afroamericani. Non sono mancate le rivolte disperate di schiavi (si pensi a quella diretta da Nat Turner) che aspirano ad annientare il potere bianco e talvolta gli stessi bianchi. È accaduto anche che gli schiavi fuggiaschi abbiano cercato rifugio presso i pellerossa e abbiano finito col fare causa comune con essi, lottando congiuntamente contro i coloni bianchi che schiavizzavano i neri destinati a coltivare le terre strappate agli indiani, costretti a loro volta alla fuga o alla deportazione. Questo progetto, o meglio questo sogno, di emancipazione congiunta non poteva non cadere in crisi alla fine dell'Ottocento, allorché si è ridotto sensibilmente il peso percentuale dei neri nell'ambito della popolazione complessiva (in seguito alle ondate di immigrazione) e i pellerossa sono alle soglie della loro cancellazione dalla faccia della terra. Nella battaglia di Wounded Knee, nel 1890, gli afroamericani combattono al fianco dei bianchi o meglio al loro servizio; ed ecco che in certi ambienti del dominante blocco sociale e razziale si comincia a rendere omaggio al coraggio mostrato dagli ex schiavi (Litwack 1998, p. 463). È un fenomeno che si manifesta in forma più accentuata nelle guerre successive e di più ampia portata condotte dagli Usa, allorché i soldati neri sono chiamati a combattere e a morire per realizzare in Europa la democrazia di cui non godono in patria.

Sarebbe assurdo leggere il passaggio da Nat Turner ai soldati neri di Wounded Knee e dei due conflitti mondiali come la conversione degli afroamericani alla non-violenza. Altrettanto poco persuasiva è la lettura in questa chiave del passaggio in India dalla rivolta dei *sepoys* al primo Gandhi che, pur professando l'*ahimsa*, si impegna a partecipare a tutte le guerre dell'Impero britannico. Se i soldati neri di Wounded Knee tentano di sbarazzarsi dello stigma razziale che pesa su di loro, distinguendosi

valorosamente nell'esercito chiamato a liquidare la «barbarie» dei pellerossa, il primo Gandhi sottolinea che non può essere confuso coi «rozzi cafri» e neri o con gli zulù un popolo, come quello indiano, che appartiene alla razza ariana, ha alle spalle un'antica civiltà e sa dare prova di coraggio e virilità in guerra. In entrambi i casi assistiamo non già a una lotta per il riconoscimento e l'emancipazione generali, bensì a una lotta per la cooptazione, che è perseguita a scapito di altri e che non mette in discussione la piramide razziale in quanto tale e la logica dell'esclusione e della discriminazione in essa implicita.

La dicotomia cooptazione/emancipazione, qui suggerita come criterio di interpretazione, svolge un ruolo centrale nella storia contemporanea a partire già dalla rivoluzione francese. Allorché Edmund Burke chiama le classi popolari del suo paese a riallacciarsi alla parola d'ordine dei «diritti dell'inglese» lanciata un secolo prima dalla Glorious Revolution, piuttosto che lasciarsi affascinare dalla rivendicazione dei diritti dell'uomo risuonante al di là della Manica, le invita per l'appunto ad abbandonare l'utopia rovinosa del riconoscimento e dell'emancipazione generali, per inoltrarsi invece sulla via più «realistica» della ricerca della cooptazione (subalterna) nel blocco sociale dominante. Si tratta di una strategia chiarita ulteriormente, qualche decennio più tardi, da Benjamin Disraeli. Questi invita a superare la visione sino allora assai diffusa in base alla quale l'Inghilterra era divisa in «due nazioni», e cioè «i ricchi e i poveri»; no, ora gli uni e gli altri sono da considerare membri del «privilegiato e prospero popolo inglese», il quale costituisce l'«aristocrazia della natura» e non può certo riconoscere uno statuto di eguaglianza ai popoli e alle razze considerate inferiori (Losurdo 1993, cap. 2, § 5). La sconfitta in Inghilterra dei radicali che si ispiravano alla rivoluzione francese e l'affermarsi della linea Burke-Disraeli è la vittoria non della non-violenza (fuori discussione è l'impegno a partecipare alle guerre dell'Impero) bensì della piattaforma della cooptazione subalterna delle masse popolari.

In modo analogo possiamo leggere il dibattito che si sviluppa nel movimento socialista. In una lettera del 12 settembre 1882 Engels analizza con lucidità la politica di cooptazione portata avanti dal blocco sociale dominante in Inghilterra: «I territori occupati da popolazione europea, il Canada, il Capo, l'Australia, diverranno tutti indipendenti»; non così i territori occupati dagli «indigeni». E questa esclusione trova il sostegno anche degli «operai» inglesi, i quali «si godono anch'essi una bella fetta del

monopolio inglese delle colonie e del mercato mondiale» e non intendono mettere in discussione il colonialismo. E, dunque, i popoli di colore, oltre che nella loro lotta, possono riporre le loro speranze solo in un proletariato che non insegua più la prospettiva della cooptazione nel blocco sociale dominante, impegnato a promuovere l'espansionismo coloniale. È una linea che, non a caso, trova il pieno consenso di Lenin (MEW, 35; 357; LO, 39; 641).

Ben diverso è l'orientamento di Bernstein che, a cavallo tra Otto e Novecento, così chiarisce il suo pensiero:

> Se negli Stati Uniti, in Canada, in Sudamerica, in certe parti dell'Australia, ecc., oggi trovano da vivere parecchi milioni di uomini di fronte alle centinaia di migliaia di altri tempi, il merito va all'avanzata colonizzatrice della civiltà europea; e se oggi in Inghilterra e altrove molti prodotti tropicali, nutrienti e saporiti, sono entrati a far parte dei generi di consumo popolare, se i pascoli e i grandi campi americani e australiani forniscono a buon mercato carne e pane a milioni di lavoratori europei, bisogna ringraziare le imprese coloniali [...] Senza l'espansione coloniale della nostra economia, la miseria che abbiamo ancora oggi in Europa e che ci sforziamo di estirpare sarebbe ben più grave e avremmo molto meno speranze di eliminarla. Anche contrappesandolo con i misfatti del colonialismo, il vantaggio ottenuto dalle colonie pesa pur sempre moltissimo sul piatto della bilancia (Bernstein 1900, p. 559).

Ancora una volta, sarebbe fuorviante individuare nel diverso atteggiamento nei confronti della violenza il discrimine che separa Bernstein da Engels e Lenin. Quest'ultimo, denunciato come campione della violenza dal primo, bolla coloro che si oppongono al movimento anticolonialista quali «lacchè della violenza» coloniale (LO, 39; 718). Il partito laburista inglese, Bernstein e in Italia Bissolati rivendicano la cooptazione della classe operaia nella classe dominante in Occidente, anche se ciò significa avallare guerre e violenze sanguinose a danno dei popoli coloniali. Questa piattaforma è decisamente respinta da Engels e dalle correnti più radicali del movimento socialista.

Possiamo ora comprendere Gandhi, che invita il popolo indiano a guadagnarsi la promozione razziale nelle guerre dell'Impero britannico e che, in questa prima fase della sua evoluzione, aspira chiaramente alla cooptazione.

10. *Gandhi dall'aspirazione alla cooptazione alla lotta per il riconoscimento*

A provocare la crisi definitiva di questa piattaforma ideale e politica, e a determinare il passaggio di Gandhi dall'aspirazione alla cooptazione per gli indiani alla rivendicazione di un riconoscimento e di un'emancipazione generalizzati, sono due avvenimenti. Da un lato la rivoluzione d'ottobre e la diffusione dell'agitazione comunista nelle colonie e nella stessa India costituiscono un formidabile colpo di piccone all'ideologia della piramide razziale e fanno apparire obsoleta l'aspirazione alla cooptazione nella razza bianca o ariana, che ora deve fronteggiare la rivolta generalizzata dei popoli di colore. Ma a svolgere un ruolo decisivo è soprattutto un'esperienza diretta e dolorosa per il popolo indiano. Esso aveva sperato di migliorare la sua condizione combattendo valorosamente nell'esercito britannico nel corso della prima guerra mondiale. Sennonché, conclusesi appena le celebrazioni per la vittoria, nella primavera del 1919 il potere coloniale si rende responsabile del massacro di Amritsar, che non solo costa la vita a centinaia di indiani inermi, ma comporta anche una terribile umiliazione nazionale e razziale, con l'obbligo per gli abitanti della città ribelle di doversi trascinare a quattro zampe per tornare a casa o uscirne. Per dirla con Gandhi, «uomini e donne innocenti furono obbligati a strisciare come vermi, sul ventre» (A, 443/425). Ne scaturisce un'ondata di indignazione per le umiliazioni, lo sfruttamento e l'oppressione inflitti dall'Impero britannico: il suo comportamento è un «crimine contro l'umanità, che forse non trova paralleli nella storia» (CW, 26; 383). Tutto ciò fa dileguare tra gli indiani il desiderio di essere cooptati in una razza dominante che ora appare odiosa e capace di ogni infamia; si tratta invece di lottare contro un Impero «che fu concepito nell'immoralità» e i cui «veri fondamenti sono immorali» (CW, 49; 61-62).

È solo alla luce di questa nuova consapevolezza che possiamo comprendere l'affermazione contenuta in una lettera di Gandhi del 23 novembre 1920: «Può darsi che il temperamento inglese non si adatti ad uno stato di perfetta eguaglianza con le razze nere e di colore. In tal caso gli inglesi devono essere costretti a ritirarsi dall'India» (CW, 22; 1). Balzano qui agli occhi non solo la rivendicazione della «perfect equality», ma

soprattutto il fatto che, ben lungi dal voler essere cooptata nella razza ariana e bianca, l'India tende adesso a considerarsi parte integrante delle «razze nere e di colore». Si comprende allora che dieci anni dopo, Gandhi, rovesciando polemicamente il motivo caro a Kipling del «fardello dell'uomo bianco» (impegnato nella faticosa opera di civilizzazione delle razze «arretrate»), faccia appello ai suoi compatrioti perché si scuotano di dosso il «fardello imposto su di loro dall'uomo bianco». Non c'è più spazio per l'idea di gerarchia razziale: «Crediamo che il popolo indiano, come ogni altro popolo, ha il diritto inalienabile di essere libero e di godere dei frutti della sua fatica in modo da appagare i suoi bisogni vitali» (CW, 48; 517-18 e 261). In sintesi: «Siamo tutti membri della grande famiglia umana, e rinuncio a fare distinzioni; non riconosco alcuna superiorità neppure agli indiani. Abbiamo le medesime virtù e i medesimi vizi» (CW, 79; 222).

Per la verità, in Gandhi la tendenza a rivendicare per il suo paese una sorta di primato morale, in virtù della sua «tradizione» non-violenta, non dilegua del tutto. Nel lottare contro l'Impero britannico, il suo antagonista in India finisce paradossalmente con l'ereditarne l'idea di missione, sia pure reinterprentandola in modo radicale alla luce dell'obbligo religioso, del *dharma* supremo che è l'*ahimsa*. È una tendenza confermata dalle prese di posizione assunte nel corso della seconda guerra mondiale. 1940: senza l'indipendenza «l'India non può fornire alla pace mondiale il contributo per il quale essa è portata in modo particolare». 1942: «Gli Alleati non hanno alcun diritto di proclamare la loro causa moralmente superiore a quella nazista sino a quando terranno prigioniera la parte più giusta (*the fairest part*) [dell'umanità] e una delle più antiche nazioni della terra» (CW, 77; 267 e CW, 82; 379). E, tuttavia, sia pure a partire da una piattaforma ideale non sempre coerente, il principio dell'eguaglianza tra le nazioni si è ora affermato.

Il passaggio dal primo al secondo Gandhi comporta una svolta nell'atteggiamento nei confronti del problema della violenza? Resta ferma la professione di fede nell'*ahimsa*, che si configura come un elemento costitutivo dell'identità di un popolo in lotta contro il dominio coloniale. E resta ferma altresì, nonostante questa professione di fede, la disponibilità ad accorrere sui campi di battaglia: vedremo che nel corso della seconda guerra mondiale Gandhi ripetutamente si offrirà di appoggiare lo sforzo bellico della Gran Bretagna a condizione che essa riconosca l'indipendenza dell'India. Ma è difficile immaginarsi il Gandhi successivo alla rivoluzione

di ottobre e all'orrore e all'umiliazione di Amritsar promuovere la partecipazione dei suoi connazionali alla repressione di una rivolta come quella degli zulù. Forse è possibile sorprendere un accento autocritico nel tono simpatetico con cui l'*Autobiografia* parla di quel popolo disarmato e sfortunato. Soprattutto, ora tutti gli sforzi del movimento indipendentista indiano mirano a cogliere ogni occasione per spingere all'angolo il governo di Londra e costringerlo a rinunciare al dominio sull'India. Tutt'altro che dileguato è l'appello di Gandhi ai suoi connazionali a dar prova di coraggio virile e di disponibilità all'estremo sacrificio, ma prima ancora che sui campi di battaglia, dove si potrà accorrere (a fianco della Gran Bretagna) solo in cambio della concessione dell'indipendenza, queste virtù devono ora emergere mentre si affronta con una non-violenta agitazione di massa la formidabile macchina repressiva del potere coloniale.

[11] La definizione è di C.E. Schorske: cfr. Kautsky 1977, p. 85 (nota del curatore).

[12] Webb 1982-85, vol. III, p. 218, nota di diario del 28 agosto 1914.

[13] Turati 1979, p. 326, intervento alla Camera del 23 febbraio 1918.

[14] In Liebknecht, Luxemburg 1967, pp. 12, 21, 23, 25 e 28 (cito da lettere inviate tra luglio e ottobre 1915).

[15] Sorel 1973, p. 582, lettera a Mario Missiroli del 6 settembre 1915.

[16] Sorel 1963, pp. 113 (qui Sorel cita e sottoscrive Renan) e 161.

[17] Sorel 1973, p. 683, lettera a Mario Missiroli del 27 dicembre 1919.

[18] Ivi, p. 707, lettera a Mario Missiroli del 18 giugno 1920.

[19] Ivi, pp. 610 e 615, lettere a Mario Missiroli del 24 dicembre 1916 e del 5 marzo 1917.

[20] Sul quadro generale qui tracciato cfr. Losurdo 2008, pp. 242-43.

IV. Il movimento anticolonialista, il partito di Lenin e il partito di Gandhi

1. *La rivoluzione anticoloniale in Asia*

Con l'intervenire in Gandhi del processo di radicalizzazione, non solo dilegua l'aspirazione a conseguire per l'India lo statuto di *dominion*, ma questa aspirazione appare ora nella sua vera luce quale intreccio di inclusione ed esclusione. Poco dopo la fine della seconda guerra mondiale Gandhi chiarirà in modo particolarmente lucido il suo pensiero, conversando con una delegazione afroamericana:

> Con la Gran Bretagna non abbiamo la medesima relazione dei *dominions*, che sono bianchi e sono stati colonizzati, per la maggior parte, da emigranti provenienti dalla Gran Bretagna e dai loro discendenti. Non abbiamo desiderato e non desideriamo che ci venga conferito un qualche status. Se ci viene conferito uno status, vuol dire che non siamo liberi (in Kapur 1992, pp. 125-26).

È comunque già da un pezzo superata la piattaforma iniziale, in base alla quale si rivendicava dall'Inghilterra non già l'emancipazione bensì la cooptazione in nome della comune appartenenza alla razza bianca e della comune origine ariana; già da un pezzo il movimento guidato dal campione dell'*ahimsa* è divenuto parte integrante del movimento anticolonialista mondiale.

A questo punto conviene istituire un confronto tra il partito di Gandhi e quello che potremmo definire il partito di Lenin, intendendo con quest'ultima espressione i diversi partiti e le organizzazioni che, ispirandosi alla rivoluzione d'ottobre e al grande rivoluzionario russo, sono impegnati anche loro a promuovere la rivoluzione anticoloniale. Per quanto riguarda l'Asia, nel 1920 e nel 1921 vedono la luce rispettivamente il Partito comunista indonesiano e quello cinese. Il 1930 è la volta della fondazione

del Partito comunista indocinese, a partire da gruppi e circoli di orientamento marxista-leninista che sono attivi già da un pezzo. In quello stesso anno, grazie alla marcia contro la tassa sul sale, il movimento indipendentista indiano diventa una fiumana di popolo sempre più difficile da contenere e Gandhi conquista fama internazionale. In questo momento i comunisti cinesi già esercitano il potere in alcune aree «liberate» e con l'epica Lunga Marcia del 1934-35 cominciano a svolgere un ruolo di primo piano nella lotta di liberazione nazionale contro l'imperialismo giapponese: emerge in Asia un altro grande leader, Mao Zedong, poco dopo intervistato e descritto da un giornalista, Edgar Snow, destinato anche lui a diventare famoso.

Nel complesso, a dirigere la rivoluzione anticoloniale in Asia sono il partito di Gandhi e il partito di Lenin: è possibile confrontarli? A quali strumenti di lotta fanno ricorso per sconfiggere il colonialismo e in che modo costruiscono la loro identità?

2. *La non-violenza come forma di coazione limitata*

Nonostante la sua partecipazione o la sua disponibilità a partecipare a conflitti armati, il partito di Gandhi considera la professione di fede nell'*ahimsa* e la fedeltà alla «tradizione» indiana della non-violenza quali elementi essenziali della sua identità politica e ideale. In effetti, per quanto riguarda la contesa con la Gran Bretagna, il ricorso alle armi è escluso. Ma, come osserva un acuto teologo protestante statunitense (cfr. *infra*, cap. V, § 3), non manca certo il momento della coazione. Chiara è la coazione morale e sociale implicita nella martellante propaganda e capillare agitazione, promosse dal movimento indipendentista indiano, in base alle quali l'«intoccabilità dei vestiti stranieri» è una sorta di dogma nazionale e religioso (CW, 24; 39). Si legga di Gandhi il *Messaggio alla nazione* del 9 aprile 1930: «Le nostre sorelle formino picchetti dinanzi ai negozi che vendono alcolici [...] e stoffe straniere [...] I tessuti stranieri siano dati alle fiamme» (CW, 49; 53). Se non le persone, la violenza colpisce la proprietà. Ma forse non ci si ferma qui, a giudicare almeno dalla descrizione che di un'azione di boicottaggio dei prodotti tessili inglesi nel 1930 fa un eminente studioso inglese del leader del movimento indipendentista indiano:

> Donne picchettavano regolarmente i negozi dove erano venduti vestiti prodotti in Gran Bretagna. Esse seguivano le altre donne che uscivano dai negozi e cercavano di persuaderle a restituire i loro acquisti. In modo più minaccioso esse inscenavano *siapa* ovvero finti funerali, nei quali le immagini dei mercanti che rifiutavano di aderire al boicottaggio erano bruciate dinanzi alle loro case (Herman 2008, p. 342).

In questo caso, sono le persone a essere prese di mira se non dalla violenza vera e propria, comunque dall'intimidazione.

Occorre subito precisare che il boicottaggio dei tessuti o delle merci straniere non è un'invenzione di Gandhi. Lo vediamo all'opera in Cina nel corso della protesta organizzata dal movimento del 4 maggio (1919) contro la pretesa del Giappone, incoraggiato o tollerato dalle altre potenze imperialistiche, di imporre il suo protettorato sul grande paese asiatico: il boicottaggio dei tessuti giapponesi è anche un aiuto allo sviluppo dell'industria tessile nazionale, esattamente come avviene, anni dopo, per il boicottaggio delle merci inglesi promosso da Gandhi. Per quanto riguarda la

Cina, una nuova campagna di boicottaggio si sviluppa nel 1925, e in questo caso svolge un ruolo importante il partito comunista, che, proprio grazie a tale iniziativa, vede le sue file ingrossarsi rapidamente (Collotti Pischel 1973, pp. 139-40 e 184-85).

Considerazioni analoghe si possono fare per un'altra tecnica di lotta tipicamente non-violenta, e cioè lo sciopero. Vi fanno ricorso sia il partito di Gandhi sia il partito di Lenin (si pensi, per quanto riguarda l'Asia, all'ondata di scioperi che investe la Cina e il Vietnam negli anni Venti del Novecento). Ancora una volta non è facile tracciare la linea di confine tra coazione non-violenta e violenza vera e propria: i picchetti chiamati a stimolare la compattezza dello sciopero possono diventare più o meno pressanti e più o meno minacciosi. Resta il fatto che, in paesi come la Cina e il Vietnam, boicottaggi e scioperi sono resi rapidamente impossibili dall'avvento di una dittatura terroristica e, nel primo caso, dall'invasione a opera di un imperialismo che si abbandona a una violenza di tipo genocida. La parola ormai è alle armi.

Sull'ineludibilità di tale passaggio sembra implicitamente concordare anche Gandhi, che nel giugno 1942 esprime la sua «profonda simpatia» e la sua «ammirazione per l'eroica lotta e gli infiniti sacrifici» del popolo cinese, deciso a difendere «la libertà e l'integrità» del paese (CW, 83; 28). È una dichiarazione contenuta in una lettera indirizzata a Chiang Kai-shek, che in questo momento è alleato del Partito comunista cinese.

3. *La non-violenza come tecnica di produzione dell'indignazione morale*

È in un diverso contesto che possiamo cogliere l'originalità del profeta della non-violenza. Torniamo alla Marcia del sale. Siamo nel 1930. Gandhi è stato già arrestato e a guidare il movimento è la poetessa Sarojini Naidu; in prima linea è anche il secondogenito (Manilal) del leader indiano. Penetrando in massa nei bacini saliferi circondati da un fossato e difesi da poliziotti indiani guidati da ufficiali britannici, i manifestanti sanno di compiere un'azione illegale che comporterà la reazione delle forze dell'ordine. Ma essi hanno ricevuto una consegna precisa. Non si tratta solo di non indietreggiare: «Non dovete alzare neppure una mano per proteggervi dai colpi». Il corrispondente dell'United Press (Webb Miller) riferisce quello che avviene:

> [I manifestanti] si facevano avanti un gruppo dopo l'altro, sedevano in terra, e soggiacevano alle bastonate fino a perdere coscienza, senza alzare un braccio per farsi scudo. Infine i poliziotti si irritarono per quella non-resistenza [...]. Presero a scalciare selvaggiamente nel ventre e sui testicoli gli uomini seduti. I feriti si dimenavano e urlavano per il dolore, e questo sembrò infiammare la furia della polizia, mentre la folla quasi si staccò dai leader. La polizia allora cominciò a trascinare per le braccia o le gambe i manifestanti seduti per terra, a volte per un centinaio di metri, per poi gettarli nel fossato [...]. In diciotto anni di reportage in ventidue paesi diversi, nel corso dei quali ho assistito a innumerevoli scontri fratricidi, sollevazioni, battaglie cittadine e ribellioni, non ho mai visto uno spettacolo altrettanto straziante di quello di Dharasana (Chadha 2000, pp. 294-95).

A rendere così «straziante» lo spettacolo non è la repressione in sé (che è brutale ma non sanguinaria: non c'è ricorso alle armi da fuoco), e neppure l'attenersi dei manifestanti alla non-violenza. In realtà è all'opera una tecnica nuova di lotta: i militanti del partito di Gandhi non solo non devono rispondere ai colpi della polizia, ma vi si devono offrire, evitando persino il gesto spontaneo di proteggere col braccio il volto, che sta per essere colpito a sangue dagli sfollagente con la punta di ferro di cui dispone la polizia. Gli sfollagente si rivelano impotenti, e ciò non può che accrescere lo zelo o il furore di coloro che sono stati incaricati di sgomberare le saline e di porre fine alla loro illegale occupazione. È questa tecnica sofisticata che fa apparire il tutto come uno scontro tra martiri e carnefici: uno spettacolo

indubbiamente «straziante» e che non manca di suscitare l'indignazione morale.

Nella storia della repressione dei movimenti popolari è successo spesso che le forze dell'ordine abbiano provocato gesti inconsulti da parte dei manifestanti in modo da poter procedere a una repressione più sbrigativa, senza per questo suscitare reazioni negative nell'opinione pubblica. Nella Marcia del sale si assiste a una sorta di rovesciamento delle posizioni: sono i manifestanti che si impegnano a provocare reazioni inconsulte nelle forze dell'ordine, mettendole in cattiva luce quali responsabili di un accanimento gratuito contro persone indifese e pacifiche. Piuttosto che essere ispirata da preoccupazioni puramente morali, la non-violenza di Gandhi rivela una consumata abilità politica: «Voglio l'appoggio del mondo in questa battaglia del Diritto contro la Forza» (CW, 49; 13). È una dichiarazione del 5 aprile 1930, non a caso rilasciata all'Associated Press, con lo sguardo dunque rivolto a un paese (gli Usa) sempre più chiaramente interessato a metter fine al monopolio politico ed economico esercitato dalla Gran Bretagna sull'India. Siamo in presenza di una strategia lungamente meditata. In Sudafrica, il 13 settembre 1913, il leader indiano aveva chiarito in questi termini in che modo intendeva muoversi:

> Il vero obiettivo della nostra lotta dev'essere di uccidere il mostro del pregiudizio razziale nel cuore del governo e dei bianchi del posto [...] C'è un solo modo di uccidere il mostro ed è di offrirci in sacrificio. Non c'è vita se non mediante la morte. Solo la morte ci può sollevare. È l'unico mezzo efficace di persuasione. È un sigillo che lascia un'impronta permanente (CW, 13; 289-90).

La ferocia della repressione ad Amritsar deve aver provocato un affinamento della strategia: più che la compassione degli oppressori (il «governo» e i «bianchi»), si tratta di suscitare contro di essi l'indignazione da un lato del popolo indiano, dall'altro dell'opinione pubblica mondiale (compresa quella inglese). Ecco allora le disposizioni da Gandhi impartite ai suoi militanti in occasione della Marcia del sale: «Dobbiamo imparare a tenere la nostra posizione di fronte alla cavalleria e alle bastonate, e lasciarci schiacciare dagli zoccoli dei cavalli o pestare dai bastoni» (LG, 3; 34). Difficilmente questa consegna può essere spiegata a partire dalla preoccupazione di evitare uno spargimento di sangue. Se questo fosse stato l'obiettivo, era più opportuno invitare la folla a disperdersi o almeno a ritirarsi all'inizio della repressione. L'ostinazione invece a non indietreggiare rende inevitabile le cariche via via più violente delle forze

dell’ordine: ma è proprio il risultato che si intende conseguire al fine di screditare il dominio coloniale.

Provocando la repressione poliziesca e facendola apparire ingiustificata e crudele, la decisione di non retrocedere comporta in realtà il pericolo di una risposta violenta da parte dei settori più radicali o più impazienti del movimento indipendentista. Si spiega così l’atteggiamento di Gandhi, che in più occasioni, allorché essa è sul punto di sfuggirgli di mano, revoca l’agitazione da lui stesso lanciata: a suggerire tale comportamento è in primo luogo la preoccupazione politica di presentare potere coloniale e movimento indipendentista come l’incarnazione di due contrapposti principi, rispettivamente quello della violenza (peraltro brutale) e quello della non-violenza (disposta persino ad affrontare il sacrificio estremo). In conclusione: la non-violenza è in primo luogo lo strumento per la produzione dell’indignazione morale, chiamata da un lato a compattare e a caricare moralmente il proprio campo, dall’altro a screditare, isolare, disarticolare e mettere in crisi il campo avverso.

Come si vede, non mancano gli aspetti moralmente problematici. Essi emergono con particolare chiarezza dalla corrispondenza che un altro giornalista (Nagley Farson) invia al «Daily News» a proposito di una manifestazione svoltasi nello stesso periodo di tempo nei pressi di Bombay. La scena è così descritta da un biografo di Gandhi decisamente simpatetico col suo eroe:

> Farson vide che una donna sollevò il suo bambino nel tentativo di procurargli un colpo sulla testa [inferto dalle forze dell’ordine]: attraverso un interprete il giornalista espresse il suo orrore, ma lei rimase impassibile, desiderosa soltanto di sacrificare il bimbo alla causa (Chadha 2000, p. 296).

Siamo portati a pensare al discorso pronunciato a Bombay il 28 dicembre 1931, nel quale Gandhi così descrive la Marcia del sale: «È una lotta per corteggiare le sofferenze. È una lotta per dare la vita, non per prenderla. *In questa lotta anche i bambini possono svolgere un ruolo*» (CW, 54; 318). Qui la non-violenza si rivela non immune essa stessa da violenza e da una violenza che finisce col colpire, o col consegnare ai colpi che si prevedono o che già si abbattono, vittime innocenti, inconsapevoli e indifese. Resta il fatto che forse nessuno prima di Gandhi ha compreso con tanta precisione il ruolo essenziale che l’indignazione morale può svolgere nel corso di un conflitto politico.

4. *La sfida alla morte nel partito di Lenin e in quello di Gandhi*

Non stupisce allora che l'appello ad affrontare coraggiosamente il sacrificio (anche quello supremo) e la sfida alla morte accompagnino come un'ombra lo sviluppo del movimento diretto da Gandhi. È un appello che risuona non solo in occasione della partecipazione alle guerre dell'Impero britannico ma anche nel corso dell'agitazione contro il governo di Londra, che pure è costantemente chiamata a mantenersi nei limiti della non-violenza. La disponibilità al «sacrificio per la causa del *Satyagraha*» Gandhi la esige anche dalla moglie, come risulta dalla lettera a lei indirizzata del 9 novembre 1908: «Non ha molta importanza se si muore o si sopravvive. Spero e mi attendo che tu la pensi allo stesso modo, senza essere per questo infelice. È questo che io ti chiedo» (CW, 9; 210). Si tratta in realtà di una richiesta che il leader indiano rivolge a tutti i suoi seguaci. Ecco in che modo li esorta il 31 gennaio 1922, mentre è ancora vivo il ricordo del massacro di Amritsar, che ha visto come protagonista per gli inglesi il generale Reginald Dyer:

> Io desidero che noi fronteggiamo le pallottole volontariamente. Lasciate pure che alcuni generali Dyer stiano davanti a noi con le loro truppe, lasciate pure che inizino a sparare senza preavviso. Prego Dio che, se ciò dovesse accadere, io continui a parlarvi di buon umore così come sto facendo adesso e che voi tutti, sotto la pioggia delle pallottole, restiate calmi a sedere, come state facendo adesso (CW, 26; 55).

Accenti simili risuonano ripetutamente nel corso delle manifestazioni che punteggiano la Marcia del sale. 18 marzo 1930:

> Che il governo segua le proprie regole, impieghi i fucili contro di noi, ci mandi in prigione, ci impicchi. Ma a quanti si possono infliggere tali punizioni? Provate a calcolare quanto tempo impiegheranno gli inglesi a impiccare trecento milioni di persone.

E il 5 aprile dello stesso anno: «Il mio cuore è ora duro come una pietra. In questa lotta per l'autogoverno (*swaraj*) sono pronto a sacrificare migliaia e centinaia di migliaia di uomini, se ciò sarà necessario» (CW, 48; 454 e CW, 49; 18). L'anno dopo, mentre il governo coloniale procede ad arresti in

massa, rivolgendosi il 28 dicembre alla folla raccolta a Bombay dinanzi a lui, Gandhi rincara la dose:

Lo scorso anno abbiamo fronteggiato gli sfollagente [con la punta di ferro], questa volta dobbiamo essere pronti a fronteggiare le pallottole. Desidero che a corteggiare le pallottole non siano solo i Pathani alla frontiera. Se le pallottole devono essere sfidate, anche Bombay e Gujarat devono prendersi la loro dose. Ho detto a Londra che, se per conseguire la libertà devo offrire anche un milione di vite, sono pronto a tale sacrificio senza il minimo rimorso. Credo che dobbiamo liberarci dalla paura della morte, e se dobbiamo corteggiare la morte, dobbiamo abbracciarla come si abbraccia un amico [...]. Il [partito del] Congresso si propone di conquistare la libertà sacrificando vite, e coloro che non sono d'accordo con tale visione farebbero meglio ad andar via (CW, 54; 318-19).

Che sia chiaro per tutti: occorre «essere disposti a ogni sacrificio», conducendo la lotta sino in fondo, «qualunque sia l'ampiezza della sofferenza» (CW, 54; 320). L'etnia marziale per eccellenza è additata come modello di *ahimsa* per un intero popolo:

La nostra non-violenza dovrebbe essere la non-violenza dei Pathani. Ho vissuto con loro. Non hanno paura di uccidere o di essere uccisi [...] Un ragazzo pathano non ha paura. Se c'è spargimento di sangue non va a nascondersi a casa sua. Prova piacere a combattere [...] Ne ho visto uno restare impassibile mentre il sangue sgorgava dalle sue numerose ferite (CW, 73; 53).

Questa retorica solleva, per citare le parole di un alto funzionario inglese del tempo, «un'ondata di entusiasmo semi-isterico» tra uomini e donne, tutti posseduti dalla «mania del martirio» (Herman 2008, p. 342). Tutti hanno fatto proprio il motto *Do or Die*, «Agire o morire», lanciato da Gandhi. Tanto più che egli fa appello all'«aperta ribellione» (CW, 83; 199) al fine di costringere l'Inghilterra, messa a dura prova dal divampare della seconda guerra mondiale nel frattempo scoppiata, ad abbandonare l'India:

Ecco la parola d'ordine, breve, che vi do. Potete imprimerla nei vostri cuori e far sì che essa trovi espressione in ogni vostro respiro. La parola d'ordine è: «Agire o morire». O liberiamo l'India oppure moriamo mentre tentiamo di farlo. Non dobbiamo vivere per veder perpetuarsi la nostra schiavitù. Ogni uomo o donna del Congresso deve partecipare alla lotta con la determinazione inflessibile di non restare in vita per vedere il paese nel servaggio e nella schiavitù [...] Che a partire da questo momento ogni uomo e ogni donna viva ogni momento della sua vita nella consapevolezza che lui o lei si nutre o vive al fine di conquistare la libertà e che morirà, se è necessario, pur di conseguire tale obiettivo. Assumete questo impegno avendo come testimoni Dio e la vostra coscienza

[...] Chi perde la sua vita la guadagnerà e chi cerca di salvarla la perderà. La libertà non è per il codardo e il pusillanime (CW, 83; 197).

Una delle proclamazioni più appassionate della disponibilità di un intero popolo a sacrificarsi per l'obiettivo dell'indipendenza dell'India è paradossalmente contenuta in una lettera da Gandhi inviata a Hitler, mentre questi è impegnato già da due anni a edificare in Europa orientale le «Indie tedesche»: «Coloro che ci governano possono prendere la nostra terra e i nostri corpi, ma non le nostre anime. Possono ottenere i primi solo con la completa distruzione di ogni indiano: uomo, donna, bambino» (LG, 6; 35).

L'appello all'eroismo e alla disponibilità al sacrificio supremo risuona altresì in occasione degli scontri etnici e religiosi che cominciano a infuriare col profilarsi, dopo la fine della seconda guerra mondiale, della spartizione dell'India britannica tra indù e musulmani. È come se Gandhi vedesse crollare un mondo. Si comprendono allora il suo disorientamento e i suoi inviti a mantenere comunque la calma. E tuttavia dà da pensare il linguaggio cui egli fa ricorso: «L'uomo è nato per morire [...] Che sia Dio a inviare una morte naturale o che si sia uccisi dal coltello di un assassino, occorre andare incontro sorridenti alla propria fine». Anche «le donne devono imparare a morire»; occorre che, fortificate dall'induismo, al pari degli uomini anche le donne sappiano «affrontare la morte con coraggio e senza un mormorio». È l'unico modo per far cessare i massacri (CW, 92; 246 e 344). Piuttosto che col ricorso alle forze dell'ordine, la sicurezza si ristabilisce «imparando a morire valorosamente», mentre nessuna polizia o esercito al mondo può proteggere chi ha paura (LG, 7; 263).

Ovviamente, la disponibilità al sacrificio e la sfida alla morte giocano un ruolo importante anche nel partito di Lenin: non potrebbe essere diversamente per organizzazioni chiamate a sfidare l'autocrazia, la guerra, un dominio coloniale più o meno feroce. La disponibilità al sacrificio nel partito di Lenin è stimolata dalla convinzione di agire in consonanza con la corrente irresistibile della storia, nel partito di Gandhi dalla convinzione di godere dell'assistenza divina. «C'è la mano di Dio in questa lotta» (CW, 48; 517) – proclama il Mahatma nell'aprile del 1930, in occasione della Marcia del sale –, e questa mano si rivela persino nei dettagli: Dandi, la città dove si conclude la marcia, «fu scelta non da un uomo ma da Dio». Sul versante opposto, a contrastare il movimento indipendentista sono «un impero così satanico» e «così disumano» che occorre pregare per la sua «distruzione» (CW, 48; 517 e 512 e CW, 49; 16).

Già agitato nel corso della prima guerra mondiale allorché si trattava di combattere nei ranghi dell'esercito britannico, il motivo della virilità di cui ogni indiano è chiamato a dar prova ritorna negli anni della lotta non-violenta contro il dominio coloniale inglese. Dopo la strage di Amritsar, Gandhi è sorpreso e indignato per il fatto che i suoi compatrioti abbiano obbedito all'ordine di camminare carponi; dovevano rifiutarsi sfidando all'occorrenza la morte. Disgraziatamente il dominio coloniale ha reso effeminati gli indiani: «sotto il governo britannico l'India è meno maschia di quanto lo sia mai stata prima»; sì, il popolo è stato «sistematicamente evirato» (CW, 26; 384 e 8).

Si comprende allora l'insistenza di Gandhi a non confondere il militante non-violento col «codardo» che sfugge il campo di battaglia solo perché è attaccato alla vita: «Prima che costui possa capire la non-violenza, occorre insegnargli a reggersi sulle proprie gambe fino ad affrontare la morte nel tentativo di difendersi contro un aggressore che con ogni probabilità lo sconfiggerà» (CW, 67; 263). In quanto a eroismo, spregio della morte e virilità, il militante non-violento deve rivelarsi superiore anche rispetto al guerriero tradizionale. Da lui si pretende altresì una disponibilità al sacrificio più grande di quella richiesta al militante del partito di Lenin, dove sono assenti la convinzione che la morte terrena è solo un momento di passaggio e il culto del martirio e della sua valenza salvifica.

5. *Eroismo morale e leadership*

In effetti, sarebbe ben difficile leggere nel partito di Lenin l'invito che Gandhi rivolge ai suoi seguaci nel 1906, nello scritto programmatico in cui si enunciano i principi del *Satyagraha*: occorre considerare «la sofferenza derivante dal disobbedire» a una legge ingiusta «come perfetta beatitudine, e il sacrificio di tutto ciò che si ha e della stessa vita pur di resistervi come suprema felicità» (CW, 34; 125). L'enfasi sull'accettazione persino gioiosa della morte rinvia in modo esclusivo all'ideologia, all'organizzazione e alle modalità di formazione del gruppo dirigente in vigore nel partito di Gandhi.

Questi, nella sua *Autobiografia* riferisce che nel Sudafrica razzista una guardia lo scaraventò via dal marciapiede (che i bianchi consideravano riservato alla razza superiore). Invitato da un testimone oculare a «procedere per le vie legali» contro l'energumeno che l'aveva «assalito in maniera così barbara», egli rispose che non intendeva intraprendere nulla contro «quel poveraccio» (A, 187-88/129-30). In modo analogo Gandhi rifiutò di intentare causa ai facinorosi che, come vedremo, avevano tentato di linciarlo. Sempre in Sudafrica, minacciato nel 1908 da esponenti radicali della comunità indiana che lo accusavano di capitolazione nei confronti del potere coloniale, il leader del movimento non-violento rispondeva: «Morire per mano di un fratello piuttosto che di malattia non può essere per me motivo di afflizione» (CW, 34; 136).

Ancora più significativa è la presa di posizione che quarant'anni dopo Gandhi assume a proposito della bomba atomica. Egli condanna in termini aspri l'annientamento di Hiroshima e Nagasaki, ma aggiunge che al profilarsi di una catastrofe del genere i seguaci della non-violenza non dovrebbero lasciarsi impaurire: potrebbero o dovrebbero persino evitare di scendere nei rifugi, per lasciarsi sorreggere esclusivamente dalla fede nell'immortalità dell'*ahimsa* (CW, 98, 329).

La non-violenza sembra qui configurarsi non come la scelta di un particolare tipo di azione politica, bensì come il perseguimento della perfezione morale al di là di qualsiasi considerazione politica; non a caso, la professione di fede non-violenta tende a fare tutt'uno con la scelta del celibato o della castità (*brahmacarya*). Ovviamente, a tale proposito quanto mai netta è la distanza rispetto al partito di Lenin. E, tuttavia, una domanda

s’impone: realmente la ricerca della santità non ha nulla a che fare con la ragione politica? Abbiamo visto che, a partire dall’affermazione della non-violenza quale obbligo religioso (*dharma*) supremo, Gandhi teorizza il primato religioso e morale del suo paese. A sua volta, all’interno della comunità indiana e del movimento indipendentista chi meglio di ogni altro incarna le ragioni dell’*ahimsa* e del supremo *dharma* pone con ciò stesso la sua candidatura alla leadership suprema.

In questo contesto va collocato il ricorso al digiuno di protesta. È una tecnica di lotta per la prima volta utilizzata dagli indipendentisti irlandesi, cioè da un movimento da Gandhi criticato in quanto violento: nell’ottobre del 1920, dopo 74 giorni di rifiuto del cibo, nella prigione di Brixton moriva Terence MacSwiney (Foster 1988, pp. 499 e 614; Kapur 1992, p. 61). In effetti, si può discutere se questa tecnica di lotta sia non-violenta sino in fondo: mentre consuma una violenza fisica sul protagonista, lo sciopero della fame esercita una forte coazione morale sull’antagonista, che dinanzi a un’opinione pubblica larga e in preda a una crescente indignazione corre il rischio di essere bollato in quanto responsabile o corresponsabile della morte di un innocente e quindi di essere additato quale assassino morale. Chiaro è comunque il significato del digiuno di protesta in Gandhi: la disponibilità al sacrificio estremo per un verso rinfaccia alla potenza coloniale la cultura della violenza, per un altro verso ribadisce all’interno della comunità indiana l’eroismo morale del leader, il cui carisma e la cui leadership risultano ulteriormente rafforzati.

Non che manchino gli incidenti di percorso. L’ultimo Gandhi è impegnato nel perseguimento della perfetta continenza e del dominio più completo sullo stimolo sessuale, anche in situazioni estreme di tentazione della carne: condivide il letto con le sue discepole, in modo da essere o da confermarsi come «l’eunuco di Dio» (Chadha 2000, pp. 422-25). Condotto mentre infuriano gli scontri tra musulmani e indù e il sangue scorre a fiotti, questo esperimento suscita non poche perplessità e critiche anche tra i seguaci del Mahatma.

6. *Il ruolo del leader nel partito di Lenin e in quello di Gandhi*

Partiti i cui militanti sono chiamati a sfidare le persecuzioni e la morte hanno bisogno di una direzione salda ed energica. Tale risultato è perseguito nel partito di Lenin mediante il «centralismo democratico», grazie al quale un ristretto gruppo centrale è investito o si ritiene investito dal basso della pienezza dei poteri. Storicamente, è più volte avvenuto che, in conseguenza anche dell'acutezza e della persistenza dello stato d'eccezione, abbia finito col trionfare un leader carismatico e autocratico. Nel partito di Gandhi, invece, il carisma religioso è il criterio formale di legittimazione e consacrazione del leader. In occasione della Marcia del sale egli è così acclamato: «Salute a te, o Salvatore!»; le «folle oceaniche che, in quei giorni in cui ancora non si usava il microfono, per lo più si accontentavano di vedere il Mahatma» (la «grande anima», come ormai è chiamato il leader riconosciuto e venerato), si inginocchiavano davanti a lui e cercavano persino di gettarsi ai suoi piedi (Chadha 2000, pp. 291 e 250). Non aveva torto Churchill allorché osservava, il 12 marzo 1931, che tra i suoi seguaci Gandhi godeva di uno status «quasi divino» (Churchill 1974, vol. V, p. 4995).

Pressappoco nello stesso periodo di tempo, sulla stampa afroamericana, decisamente simpatetica nei confronti del leader indiano, si poteva leggere che egli tendeva ad atteggiarsi quale «dittatore della 'disobbedienza civile'» (in Kapur 1992, p. 42). Tale giudizio converge con quello formulato dal fanatico fondamentalista indù (Nathuram Godse) che in Gandhi è convinto di aver ucciso un leader colpevole di aver esercitato «trent'anni di indiscussa dittatura»: «Quando alla fine tornò in India sviluppò una mentalità soggettiva nella quale lui soltanto era il giudice di ciò che era giusto o sbagliato. Se il paese voleva la sua guida, doveva accettare la sua infallibilità» ovvero la sua «indiscussa dittatura» (in Chadha 2000, p. 503). In effetti, anche all'interno del suo partito, Gandhi «fu accusato di aspirare a una dittatura morale» e le accuse non erano prive di fondamento; il leader «personalmente non assunse alcuna carica ufficiale nell'organizzazione, ma proprio questo lo aiutò nel corso degli anni a rafforzare la propria posizione all'interno del Congresso, non essendo vincolato da tante regole». Persino

«le dimissioni dall'affiliazione formale al Congresso, presentate da Gandhi nel 1934, non avevano l'effetto di diminuire in alcun modo la sua influenza all'interno del partito» (ivi, pp. 248-49 e 350). In questo contesto possiamo collocare certi digiuni inscenati, piuttosto che contro il potere coloniale, contro certi settori del popolo indiano e del movimento e del partito indipendentista, inclini a mettere in discussione il carisma religioso del leader.

Al di là della direzione salda ed energica, un partito di lotta che, in una situazione di crisi acuta o comunque difficile, persegue obiettivi ambiziosi di trasformazione della società ha bisogno di militanti e seguaci disposti a sviluppare un'azione politica disciplinata e organizzata. Ciò vale per il partito di Lenin, ma anche e in misura non inferiore per quello di Gandhi. Quest'ultimo chiama «tutti gli indiani» a essere coraggiosi e perseveranti in modo da guadagnare il titolo di «bravi pionieri». Sì, «ognuno deve sacrificare i propri interessi per salvaguardare quelli della comunità, tenendo così alto il suo onore e il suo buon nome» (CW, 9; 201). Non si tratta solo di attenersi a una compattezza esteriore; senza lasciarsi inceppare dalle differenze religiose, la nazione deve conseguire una «unità nei cuori» e «agire come una mente sola» (CW, 49; 53 e CW, 24; 40). Coloro che non partecipano a questa lotta corale contro il potere coloniale e per l'indipendenza «devono sentirsi esclusi dalla vita pubblica del paese», che «chiama ogni uomo e ogni donna in India a fare pienamente la sua parte» (CW, 22; 181).

Alla luce di tutto ciò ben si comprende il giudizio formulato da uno storico-giornalista che, dalle colonne dei più autorevoli organi di stampa statunitensi e occidentali in genere, è impegnato a celebrare il ritorno del colonialismo (*Colonialism's Back-and Not a Moment Too Soon*). L'autore cui qui si fa riferimento così si esprime a proposito di Gandhi: egli «aveva un anno più di Lenin, con il quale aveva in comune un approccio di carattere quasi religioso alla politica, ma la sua eccentricità lo avvicinava anche a Hitler, di vent'anni più giovane di lui»[21]. Il ricorso a categorie del tutto formali consente di accostare il leader indiano (uno dei grandi protagonisti del movimento di liberazione anticoloniale) al Führer che è impegnato a riprendere e radicalizzare la tradizione coloniale e che è così pieno di ammirazione per l'Inghilterra imperialista, da definire «Indie tedesche» l'impero coloniale che egli si propone di edificare in Europa orientale!

Più sensato è ovviamente l'accostamento di Gandhi a Lenin, senza il quale non si potrebbe comprendere lo sviluppo del movimento anticolonialista su scala mondiale. Ma quando tale accostamento viene effettuato a partire non dalla categoria di anticolonialismo bensì di quella di «totalitarismo», si perde di vista un punto essenziale: allorché sono all'opposizione, il partito di Gandhi e il partito di Lenin si configurano per un verso come una Chiesa (chiamata a ispirare e caricare i suoi seguaci), per un altro verso come un esercito, che organizza e inquadra vaste masse popolari impegnate nel rovesciamento dell'Antico regime. E dunque essi non possono essere paragonati ai normali partiti borghesi, che delegano la funzione ideologico-«religiosa» alle Chiese propriamente dette o ad appositi apparati ideologici e la funzione militare a corpi armati specializzati. Non si deve neppure dimenticare che i fenomeni considerati tipici del «totalitarismo» (la visione manichea della lotta politica, la centralizzazione e personalizzazione del potere, l'appello all'unità corale del popolo, con la conseguente tendenza a denunciare come agenti del nemico i dissenzienti) si sono manifestati in occasione di crisi acuta anche nei paesi classici della tradizione liberale.

7. *La costruzione dell'identità rivoluzionaria in Lenin e in Gandhi*

Se non pochi sono i punti di contatto tra i due partiti (quello di Lenin e quello di Gandhi) impegnati nella rivoluzione anticoloniale, a differenziarli è soprattutto il processo di costruzione dell'identità rivoluzionaria. La celebrazione dell'*ahimsa* consente a Gandhi di rivendicare l'indipendenza del suo paese per il fatto che esso incarna una civiltà moralmente superiore, rispetto a quella rappresentata dalla potenza coloniale dominante e dall'Occidente in quanto tale, ed è rimasto sostanzialmente incontaminato dalla carica di violenza e volontà di potenza, di «satanismo», che infuria nei paesi industrialmente più sviluppati. In realtà, il leader indiano intanto può costruire in tal modo l'identità del suo partito, in quanto mutua una serie di motivi dalla cultura occidentale e talvolta, paradossalmente, dalla cultura occidentale più conservatrice. È lo stesso Gandhi a riferire nella sua *Autobiografia* della profonda influenza esercitata su di lui dalla *Difesa del vegetarianismo* (*A Plea for Vegetarianism*) di Henry Salt, acquistato e letto a Londra «senza saltarne un rigo». È solo a partire da questo momento che il credo religioso jainista trasmessogli dalla madre acquista saldezza teorica: «Da quando ho letto quel libro posso affermare di essere diventato vegetariano per convinzione [...] Quando arrivai [in Inghilterra] ero un carnivoro convinto e solo più tardi mi convertii intellettualmente al vegetarianismo». E, dunque, è in Occidente più che in Oriente che Gandhi assimila il principio del rispetto per la vita di ogni essere senziente, l'*ahimsa*. Egli matura la convinzione del primato morale e religioso dell'Oriente e in particolare dell'India, frequentando circoli teosofici inglesi, che sono sì stanchi e critici dell'Occidente ma pur sempre occidentali, e che rinviano all'India quale agognata alternativa e quale terra promessa della morale e della religione autentiche. La fede così acquisita da Gandhi è ulteriormente rafforzata dalla lettura in autori inglesi quali John Ruskin e Thomas Carlyledella critica severa, e di orientamento conservatore, della civiltà industriale. In sintesi: è assorbendo profondamente le influenze occidentali che Gandhi giunge alla conclusione secondo la quale «la civiltà occidentale è basata soprattutto sulla forza, a differenza di quella orientale» (A, 128 e 232/56-57 e 181); sennonché, di

questo suo debito intellettuale il leader indiano si rivela scarsamente consapevole.

Ben diversa è la costruzione dell'identità rivoluzionaria in Lenin. Inflessibile è la denuncia cui egli procede del capitalismo e dell'imperialismo, della politica espansionistica e genocida delle potenze coloniali. E, tuttavia:

> Ciò significa forse che l'Occidente materialista è putrefatto e che la luce splende solo dall'Oriente mistico, religioso? No. Proprio l'opposto. Significa che l'Oriente si è incamminato definitivamente sulla via dell'Occidente, che altre *centinaia e centinaia di milioni* di uomini parteciperanno d'ora innanzi alla lotta per quegli ideali per i quali l'Occidente ha cessato di battersi. Putrefatta è la borghesia occidentale... (LO, 18; 154).

Lettore di Hegel oltre che di Marx, il dirigente rivoluzionario russo non si nasconde il diverso grado di sviluppo politico e sociale in Occidente e in Oriente: «in Europa» abbiamo l'«esistenza di una stampa più o meno libera, di una rappresentanza popolare, di una lotta elettorale e di partiti politici già formati»; invece «in Asia, di cui anche la Russia fa parte» non c'è nulla di tutto questo, ma l'oppressione e l'ignoranza delle masse popolari e «i pregiudizi che alimentano la fede nello zar-piccolo padre». La celebrazione del risveglio dei popoli coloniali non solo non è in contraddizione ma procede di pari passo con la celebrazione dello «spirito europeo» e del suo irrompere in paesi e continenti dove esso non si è ancora fatto avvertire (LO, 5; 69). Di Sun Yat-sen, protagonista della rivoluzione democratica cinese, Lenin sottolinea la «cultura europea»: è «in Europa e in America» che i «cinesi avanzati» hanno tratto le loro «idee di libertà» (LO, 18; 152 e 155). In modo analogo egli legge il movimento indipendentista indiano: esso non esprime, come pretende Gandhi, la rivolta dell'antica sapienza religiosa indiana all'insegna dell'*ahimsa* contro il satanismo dell'Occidente. Al contrario, quel movimento è anche l'emergere in India dello «spirito 'europeo'» e democratico; ma proprio ciò comporta lo scontro con l'Inghilterra liberale e coloniale e con il potere arbitrario esercitato dai suoi governanti. In questo senso ciò che di meglio rappresenta lo «spirito europeo» si incarna nei movimenti di lotta anticolonialisti che si sviluppano in Asia contro le grandi potenze occidentali (LO, 19; 40-41).

Questo modo di atteggiarsi caratterizza anche il Partito comunista cinese, che non risponde alla crisi storica cercando rifugio nell'antica sapienza confuciana, come tendono a fare anche alcuni grandi intellettuali, ma

desume dai paesi imperialistici coi quali si scontra non solo la scienza e la tecnica più avanzate ma anche l'ideologia (il marxismo e il leninismo), sia pure adattandola alle condizioni nazionali e quindi in qualche modo «sinizzandola».

8. *«Ahimsa» e coazione sociale*

Assumere l'eredità dei punti alti dell'Occidente significa anche per il partito di Lenin (che ovviamente su questo punto fa tesoro più che mai della lezione di Marx) porsi il problema dello sviluppo delle forze produttive e pensare a una società che sia in grado di produrre copiosamente (prima che di distribuire equamente) la ricchezza sociale. Del modello di società caro a Gandhi ci possono invece dare un'idea i consigli rivolti al figlio, in una lettera del 25 marzo 1909:

> Più ci rifletto e più mi convinco che essere poveri dia la felicità assai più che essere ricchi [...] Mi sembra che abbandonare il letto prima dell'alba è pressoché indispensabile per un'autentica devozione [...] Dedica gran parte del tuo tempo a curare il giardino, a lavorare con le tue mani la terra, a zappare ecc. (CW, 9; 319 e 321).

In questo quadro l'idea di una società come quella agognata dai comunisti, nell'ambito della quale lo sviluppo delle forze produttive consenta l'appagamento dei bisogni e l'accrescimento del tempo libero a disposizione degli individui, risulta inaccettabile già per motivi religiosi:

> Il tempo libero è buono e necessario sino a un certo punto. Dio ha creato l'uomo perché mangiasse il suo pane col sudore della sua fronte. Guardo con terrore alla prospettiva per cui saremmo capaci di produrre tutto quello di cui abbiamo bisogno, comprese le nostre derrate alimentari, quasi cavandole dal cappello di un prestigiatore (CW, 68; 404).

In nome della frugalità, Gandhi convince un suo discepolo a rinunciare al binocolo e a gettarlo in mare (Chadha 2000, p. 191). Oltre che per il lusso, non c'è spazio neppure per l'istituto delle assicurazioni, esse stesse sinonimo di attaccamento alla proprietà (e al lusso) e dunque inquietanti o inaccettabili sul piano morale: «assicurarsi sulla vita» – incalza l'*Autobiografia* – «equivale ad avere paura e a non avere fiducia in Dio» e a perdere di vista il fatto che «il vero protettore [...] è l'Onnipotente» (A, 285/241-42).

Sennonché, l'agognato ritorno a una mitica «tradizione» contrassegnata dall'*ahimsa* e dalla semplicità dei costumi stimola un'idea di società in cui ampio è lo spazio riservato alla coazione sociale. Gandhi dà inizio alla sua attività di pubblicista mettendo in stato d'accusa l'Inghilterra per aver

introdotto in India l'alcol, «questo nemico dell'umanità, questa maledizione della civiltà» (CW, 1; 22). Più tardi, nel corso della prima guerra mondiale, egli sviluppa ulteriormente la sua requisitoria: disgraziatamente, il governo imperiale ha introdotto anche «la moda del tè», questa «spezia perniciosa» (importata dalla Cina) che non solo rovina «l'apparato digerente di centinaia di migliaia di uomini e donne», ma soprattutto minaccia di «sommergere la nazione» (CW, 15; 162-63).

Oltre che all'alcol e al tè, gli indiani devono rinunciare anche ai vestiti stranieri; devono anzi imparare a filare e tessere i propri abiti da sé, e il prodotto di questa attività, il khadi, anzi «il sacro khadi» potrebbe «diventare il costume di Stato». E di nuovo emerge il momento della coazione sociale, tanto più che il «patriottismo» deve configurarsi «come religione» (CW, 24; 39-40). Sì, labili sono i confini tra politica e religione. È del febbraio 1916 questa squillante affermazione di Gandhi: «Io non credo che la religione non abbia nulla a che fare con la politica. Quest'ultima, col divorzio dalla religione, è simile a un cadavere atto solo ad essere seppellito» (CW, 15; 160). A questo punto, la violazione delle norme dettate dal «patriottismo» è la violazione al tempo stesso delle norme dettate dalla «religione», ciò che rende ancora più gravosa la coazione sociale.

In questo quadro ben si colloca l'accorata denuncia della «mania del sesso», che «guadagna continuamente terreno ai giorni nostri in India». La «mania» qui presa di mira è la pretesa di autonomizzare il piacere sessuale dalla procreazione. Disgraziatamente, neppure le donne riescono a resistere a questo andazzo: «Quando entrambi [i coniugi] vogliono soddisfare la passione animale senza dover sopportare le conseguenze dell'atto, non è amore, è lussuria». Si comprende allora la condanna senza appello del controllo delle nascite, tanto più che il libero sfogo al sesso produce un effetto devastante sulla salute fisica e mentale (LG, 4; 62-63 e 45-47). Dure sono le sanzioni che nella comunità-modello di Gandhi colpiscono le violazioni dell'austera etica sessuale: «a Phoenix una giovane allieva commise per due volte un atto immorale». Gandhi ne è sconvolto: non solo si impegna in un digiuno prolungato, ma per un attimo coltiva persino l'idea di «porre fine alla sua vita come sacrificio espiatorio». La peccatrice «rinunciò anche lei al cibo, si disfece di tutti i suoi gioielli, indossò l'abito del lutto e si fece rasare i capelli in segno di rimorso e di pentimento» (Chadha 2000, p. 189). Se nel partito di Lenin le donne conseguono in

misura più o meno rilevante l'emancipazione anche sessuale, nel partito di Gandhi il culto arcaico della «tradizione» e della semplicità dei costumi si fa sentire negativamente anche sul piano dei rapporti sessuali.

In conclusione, contrariamente ai miti correnti, il partito di Lenin è ben più «occidentale» che non il partito di Gandhi. È da aggiungere però che, nell'ambito di quest'ultimo sono presenti anche dirigenti di orientamento diverso, come ad esempio Jawaharlal Nehru, il quale avverte fortemente l'influenza al tempo stesso e dell'Occidente e del partito di Lenin.

[21] Johnson 1989, p. 521; su Paul Johnson cfr. Losurdo 1996, cap. III, § 9.

V. La non-violenza dinanzi al fascismo e alla seconda guerra mondiale

1. *Gandhi e il fascino del ruralismo fascista*

Mentre in Oriente (e nella stessa India) si sviluppa la rivoluzione anticoloniale, che trae impulso dall'appello lanciato dalla rivoluzione d'ottobre agli «schiavi delle colonie» a spezzare le loro catene, in Europa, sull'onda della lotta per l'appunto contro quella rivoluzione, si afferma il fascismo, deciso a ristabilire l'ordine nella metropoli e a riprendere e rilanciare la tradizione coloniale. Come si atteggia Gandhi in questo contesto internazionale?

Abbiamo visto che, a partire dall'identificazione di modernità e violenza, egli non distingue tra industrialismo e militarismo e risulta quindi assente dalle grandi lotte antimilitariste, che non riescono tuttavia a impedire lo scoppio della prima guerra mondiale. Questa mancata distinzione continua a pesare negativamente nei decenni successivi. Ancora nel marzo del 1936, mentre è in pieno sviluppo il riarmo della Germania nazista e il militarismo e lo sciovinismo assumono forme ancora più inquietanti, il leader indiano ribadisce la sua convinzione secondo cui non è un reale seguace della «non-violenza» chi «non crede nell'artigianato», per lasciarsi sedurre invece dalla grande industria (CW, 68; 261). Si spiega così l'ingenuità di cui Gandhi dà prova nei confronti del fascismo e di Mussolini, a quanto pare da lui definito, in un'intervista del settembre 1931, «salvatore della nuova Italia» (Salvatorelli, Mira 1972, vol. II, p. 182).

A chiarire il senso di tale omaggio provvede la lettera a Romain Rolland del 20 dicembre dello stesso anno. Balza agli occhi il giudizio espresso sul Duce: «molte delle sue riforme mi attraggono»; in particolare sono da apprezzare «la sua opposizione alla super-urbanizzazione» e le misure «a

favore della classe contadina», ispirate da un «appassionato amore per il suo popolo». È una benevolenza che si spiega con la lettura del fascismo quale sinonimo di ritorno alla vita rurale e di rifiuto dell'odiata civiltà industriale moderna (CW, 54; 297).

Da questo punto di vista Gandhi può essere paragonato al grande poeta statunitense Ezra Pound, che accosta Mussolini (letto quale campione del ritorno alla vita campestre) a Thomas Jefferson, il quale celebra nei coltivatori della terra «il popolo eletto di Dio» e assimila le «grandi città» alle «piaghe» di un «corpo umano» (Jefferson 1984, p. 290). Secondo Pound, le due personalità da lui messe a confronto odiavano entrambe la «macchina» e la «fabbrica» e invece amavano entrambe l'agricoltura: sì, l'una e l'altra «simpatizzarono con gli animali» ed erano a favore di una coltivazione della terra affidata non già al «trattore», bensì all'«aratro» e al «bue» (Pound 1981, pp. 76-77).

Ovviamente, l'intelligenza politica di Gandhi è più smaliziata e in lui, al contrario che in Pound, il fascino del presunto ruralismo fascista non può essere duraturo e pervasivo. E, tuttavia, costretto a riconoscere il «pugno di ferro» cui fa ricorso Mussolini, subito dopo il leader indiano aggiunge: «la violenza è la base della società occidentale» (CW, 54; 297). Se l'industrialismo e il macchinismo sono sinonimo di violenza, il ritorno alla terra e alla vita rurale promosso (o meglio propagandato) dal fascismo comporta una certa riduzione della violenza, anche se questa conosce un'espansione e un inasprimento a livello dei rapporti politici. La dilatazione del concetto di violenza e la sua condanna di principio rendono a Gandhi difficile o impossibile l'orientamento nel corso delle grandi crisi storiche del Novecento.

2. *L’imbarazzo dinanzi all’aggressione fascista all’Etiopia*

Ciò è confermato in modo clamoroso dall’imbarazzo e dalle oscillazioni che caratterizzano l’atteggiamento assunto dal leader indiano in occasione della seconda guerra mondiale e dei conflitti internazionali che la precedono. Il 1° agosto 1935, mentre sempre più chiaramente si profila l’aggressione dell’Italia fascista all’Etiopia, sollecitato a prendere posizione dalla Società delle Nazioni, egli rifiuta di schierarsi: «Posso solo pregare e sperare nella pace» (CW, 67; 297). Il giorno dopo l’«Hindustan Times» riporta la smentita di Gandhi alla notizia proveniente da Londra secondo cui egli si sarebbe fatto promotore di una raccolta di fondi per organizzare un corpo di volontari indiani al servizio della Croce Rossa. Non era così che egli aveva agito in occasione della guerra anglo-boera e della repressione della rivolta degli zulù? Perché questi due precedenti avrebbero dovuto essere dimenticati adesso che si trattava di difendere non l’Impero britannico ma un popolo coloniale dall’aggressione di una potenza imperialista e fascista? La falsa notizia rimbalza negli Usa, dove gli afroamericani vedono nella lotta indiana per l’indipendenza e nell’aggressione italiana all’Etiopia due ulteriori momenti della lotta divampante a livello mondiale tra campioni della supremazia bianca da un lato e popoli di colore discriminati e oppressi dall’altro. Un messaggio di congratulazioni perviene a Gandhi, il quale però smentisce la «notizia» e declina l’invito per un’intervista.

Alcune settimane dopo, il 12 ottobre, il Mahatma pubblica un saggio (*The Greatest Force*) che è un omaggio alla non-violenza e che suscita un sospiro di sollievo nei diplomatici italiani in India: avevano temuto una condanna netta e inequivocabile della guerra fascista e ora potevano prendere atto che si trattava di un testo «oscuro» o che addirittura esprimeva una «significativa indifferenza agli avvenimenti europei e africani» (in Procacci 1984, pp. 58-59). In realtà, forse l’intervento di Gandhi va ancora oltre:

> Se l’Abissinia fosse non-violenta, essa non avrebbe armi e non desidererebbe averne. Non avrebbe fatto alcun appello alla Società delle Nazioni o a un’altra potenza per un intervento armato.

Non avrebbe dato alcun motivo di rimostranza. E l’Italia non avrebbe trovato nulla da conquistare se gli abissini non avessero opposto resistenza armata e avessero loro negato la cooperazione, volontaria o coatta (CW, 68; 57-58).

Qui, ben lungi dall’essere «oscura», chiara è la condanna del tentativo dell’Abissinia o Etiopia di opporre resistenza militare a un’aggressione e a un’occupazione particolarmente barbare.

3. *Niebuhr critico di Gandhi e di Tolstoj*

Mentre stenta a definire il suo atteggiamento nei confronti del fascismo e della guerra, Gandhi è un leader noto a livello internazionale. Con lui idealmente discutono altre tre grandi personalità del Novecento, stimolate anch'esse dalla coscienza religiosa (in questo caso cristiana) ad assumere un atteggiamento critico nei confronti della violenza: mi riferisco a Reinhold Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer e Simone Weil.

Scrivendo nel 1932, Niebuhr ha presente da un lato il trionfo del fascismo in Italia, dall'altro l'avanzata delle bande hitleriane in Germania: avendo alle spalle la Grande depressione, nella sua attività pastorale egli avverte con sofferenza la miseria delle masse popolari (nonché l'oppressione particolare che pesa sui neri). In queste condizioni non c'è spazio per una condanna di principio della violenza: «Le classi medie e i moralisti di scuola razionalista, che istintivamente aborriscono la violenza, possono anche avere ragione da un punto di vista generale; ma sbagliano quando sostengono che la violenza è intrinsecamente immorale». La non-violenza non è un valore assoluto; anzi, «non c'è valore morale che possa essere considerato assoluto» (Niebuhr 1968, pp. 123 e 126).

Assumendo un atteggiamento che in modo paradossale potrebbe essere accostato a quello assunto dai comunisti, Niebuhr sottopone a dura critica i socialisti italiani per non aver saputo bloccare l'ascesa di Mussolini al potere. «Quando in Italia il fascismo ottenne i primi successi, i leader socialisti scoprirono repentinamente l'esistenza della filosofia pacifista» e un loro organo di stampa formulò una sorta di decalogo della non-violenza: «Non si sarebbe potuto dettare un decalogo più nobile. Ma i socialisti italiani furono annientati dai fascisti, le loro organizzazioni vennero distrutte e i diritti dei lavoratori furono subordinati a uno Stato governato dai loro nemici». Sì, i socialisti possono ben invitare gli operai ad attendere un tempo migliore, senza abbandonare le loro speranze, «ma non c'è alcuna probabilità che queste si realizzino sotto il presente regime se chi vorrà farle diventare una realtà sarà un cultore di quei puri principi morali che il giornale socialista summenzionato propugnava». L'«uso della coercizione» è inevitabile. «Ma nella misura in cui escludono il ricorso a tale mezzo [i

puri principi morali] restano inefficaci di fronte alla brutale volontà di potenza del fascismo» (ivi, pp. 188-89).

E Gandhi? In realtà non è così assoluta la non-violenza da lui professata. Niebuhr richiama l'attenzione sull'appoggio fornito dal leader indiano al governo britannico nel corso della prima guerra mondiale. Anche a voler fare astrazione da ciò, il movimento di lotta per l'autogoverno fa leva esso stesso sulla coercizione, e sia pure su una coercizione, che si ferma al di qua della violenza fisica in senso stretto (come nel caso del boicottaggio del cotone e dei prodotti tessili inglesi). Peraltro, la stessa coercizione non-violenta può provocare vittime, e vittime innocenti: «Il boicottaggio del cotone inglese promosso da Gandhi ebbe come conseguenza la sotto-nutrizione di bambini di Manchester e il blocco in cui gli Alleati chiusero la Germania durante la guerra causò la morte di bambini tedeschi» (ivi, p. 171). E cioè, in determinate circostanze, anche il metodo del boicottaggio e della coercizione economica può avere carattere letale. Una conclusione si impone:

> Una volta che abbiamo ammesso che il fattore coercizione sia eticamente giustificato, anche se – lo concediamo – è sempre moralmente pericoloso, non siamo più in grado di tracciare una linea di separazione netta tra la coercizione violenta e quella non-violenta (ivi, p. 125).

Tutto ciò non vuole essere una liquidazione di Gandhi, anzi è suo merito aver cercato di conciliare gli elevati principi morali con l'azione politica concreta. Decisamente più severo e anzi ingeneroso è il giudizio di Niebuhr su Tolstoj, del quale è ignorato il notevole contributo all'agitazione antimilitarista:

> Tolstoj e i suoi discepoli ritenevano che i contadini russi avrebbero potuto vincere la loro battaglia nella misura in cui non sarebbero stati contaminati da quella stessa violenza di cui il regime zarista dava prova nei loro confronti. I contadini dovevano rispondere al male col bene, e vincere la loro lotta applicando i principi della non-resistenza. Diversamente dal programma di Gandhi, quello di Tolstoj restò del tutto utopistico e irrealizzato. Egli non fece alcuno sforzo per mettere in rapporto l'ideale religioso dell'amore con la necessità politica della coercizione. Quindi nel complesso i risultati del suo movimento furono socialmente e politicamente deleteri (ivi, p. 189).

A loro modo, con la loro incapacità di contrastare l'ascesa di Mussolini, i socialisti italiani si misero sulla scia di Tolstoj. Resta il fatto che «la violenza non può essere esclusa a priori» e che «a questo riguardo il marxismo è più vicino alla verità del pacifismo» (ivi, pp. 125 e 166).

Niebuhr svolge poi un ruolo importante nel convincere l’opinione pubblica statunitense della necessità di affrontare anche sul piano militare la furia espansionistica e genocida del Terzo Reich e dell’Asse.

4. *Bonhoeffer, il fascino di Gandhi e l’ineludibilità della «colpa»*

A misurarsi direttamente col pensiero pacifista è anche Dietrich Bonhoeffer. In una conferenza del 1929 egli prende nettamente le distanze da Tolstoj, il quale ha preteso di trasformare il Discorso della montagna in una serie di norme determinate, senza comprendere che il cristiano, immerso nella «più profonda solitudine» dinanzi a Dio e «senza alcuna copertura alle spalle», è chiamato ad assumersi liberamente la sua «responsabilità» in una «situazione concreta», che può imporre anche il ricorso alle armi: nonostante l’orrore per lo spargimento di sangue, «l’amore per il mio popolo santificherà l’uccisione, la guerra» (Bonhoeffer 1958-74, vol. III, pp. 53-56). Non c’è qui alcuna riflessione critica rispetto al primo conflitto mondiale.

Il quadro cambia allorché all’orizzonte si profila con nettezza il pericolo nazista. In questi anni Bonhoeffer sente il fascino di Gandhi, coltiva l’idea di andare in India e non solo per conoscerlo personalmente ma anche per apprendere da lui. Il teologo protestante tedesco definisce il campione della non-violenza «un grande uomo del nostro tempo» e «un cristiano pagano», un cristiano che non sa di esserlo; anzi, forse grazie a lui e al movimento da lui diretto si può riscoprire l’«origine orientale» del Cristianesimo e mettere in discussione la sua versione «occidentalizzata» (ivi, vol. V, p. 526, e vol. II, p. 182). È stata «l’azione possente di Gandhi» ad aver infuso in un intero popolo impegnato per l’indipendenza il «comandamento» che dice: «Non devi annientare alcuna vita, soffrire è meglio che vivere con violenza». È con tale spirito che gli indiani affrontano «le mitragliatrici bianche». Ma, forse, al di là di un singolo leader agisce una tradizione che è ben diversa dalla «civilizzazione europeo-americana», tutta contrassegnata dall’intreccio di «guerre» e di «fabbriche». Se «l’uomo europeo» si atteggia a «nemico e conquistatore» della natura, l’«uomo indiano» ha nei suoi confronti un rapporto diverso: «egli la comprende e in modo consapevole soffre per essa e attraverso di essa» (ivi, vol. III, pp. 262-64). Tale è l’ammirazione di Bonhoeffer per Gandhi che egli finisce col sottoscrivere l’invenzione cara a quest’ultimo di una tradizione indiana all’insegna dell’*ahimsa*.

E, tuttavia, con l'avvento al potere di Hitler e, soprattutto, con lo scoppio della seconda guerra mondiale, le vie di Gandhi e Bonhoeffer si divaricano. Non è nel teologo protestante un ritorno alle posizioni del 1929: anche se continua ad agire la consapevolezza che occorre assumersi la propria «responsabilità» in una «situazione concreta», ora si tratta di augurarsi la disfatta della Germania (hitleriana). Siamo portati a pensare ad Angelina Grimké, l'ardente militante quacchera e pacifista che, alla vigilia della Guerra di secessione, consapevole dell'ineludibilità della scelta tra due diversi tipi di violenza, prendeva decisa posizione a favore della lotta armata contro il Sud schiavista. Il grande teologo tedesco non compie certo a cuor leggero la scelta di combattere Hitler con ogni mezzo, compresa la cospirazione per la sua eliminazione fisica: «Esiste solo un male peggiore della violenza, ed è la violenza come principio, come legge, come norma». L'avvento del Terzo Reich e la sua furia espansionistica comportano una situazione di pericolo senza precedenti. E dunque: «la necessità straordinaria fa appello alla libertà del responsabile»; occorre sapersi assumere la propria «responsabilità», dato che «in un modo o nell'altro l'uomo diventa colpevole»[22]. Di ciò era pienamente consapevole Gesù:

> Egli può entrare nella colpa degli uomini, *lasciandosi gravare dal carico della loro colpa*. Egli non vuole essere considerato l'unico perfetto a spese degli uomini, non vuole guardare dall'alto in basso, quale unico senza colpa, l'umanità condannata alla rovina sotto la propria colpa [...] L'amore per l'uomo reale porta alla comunione della colpa umana. Egli non vuole assolversi dalla colpa in cui gli uomini da lui amati vivono [...] Egli diventa colpevole come colui che agisce responsabilmente nell'esserci storico dell'uomo, come uomo che è entrato nella realtà[23].

In una situazione tragica l'*imitatio Christi* può passare attraverso la scelta della violenza. Risulta netto il contrasto rispetto a Gandhi che, pressappoco nello stesso periodo di tempo, vedremo invitare il popolo britannico a spalancare le porte del paese all'invasore nazista, per poi impegnarsi nella pratica della resistenza non-violenta! Oggettivamente polemiche nei confronti di tale atteggiamento suonano le parole di Bonhoeffer contro colui che «sceglie l'asilo della *virtù privata*». In realtà, egli «solo ingannando se stesso può mantenere pura la propria irreprensibilità privata ed evitare che venga macchiata agendo responsabilmente nel mondo». È l'atteggiamento – incalza il teologo protestante – del «fanatico», il quale «crede di essere capace di opporsi al potere del male con la purezza della sua volontà e del suo principio»[24]. In conclusione:

Chi, per quanto riguarda la sua responsabilità, vuole sottrarsi alla colpa, si separa dalla realtà ultima dell'esistenza umana [...] Egli pone la propria innocenza personale al di sopra della responsabilità per gli uomini[25].

Disgraziatamente ci sono situazioni in cui la «colpa» diventa ineludibile e in cui anzi volerla eludere è sinonimo di attaccamento narcisistico alla propria presunta purezza e di fuga codarda dalle proprie responsabilità. È a partire da tale convinzione che il grande teologo cristiano cospira per organizzare un attentato contro Hitler (e affronta poi l'impiccagione): a Bonhoeffer tale violenza appare come l'unica possibilità di mettere fine a una violenza ben più grande e ben più micidiale, la guerra scatenata dal Führer, che in Europa orientale mira a decimare e schiavizzare gli «indigeni», procedendo al tempo stesso, su scala più larga possibile, alla liquidazione del virus ebraico-bolscevico cui è attribuita la responsabilità del sovvertimento della supremazia bianca e ariana consacrata dalla natura.

Vale la pena di notare che in modo analogo a Bonhoeffer argomenta il giovane György Lukács allorché, spinto dall'orrore per la carneficina della prima guerra mondiale, matura la sua scelta a favore della rivoluzione. Nell'affermare l'ineludibilità della «colpa» e nel fare appello alla «serietà» (*Ernst*), alla «coscienza» morale (*Gewissen*) e al «senso di responsabilità» (*Verantwortungsbewusstsein*) morale, egli esclama con Hebbel: «E se Dio, tra me e il compito a me assegnato, avesse posto il peccato, chi sono io per poter sottrarmi a questa scelta?» (Lukács 1967, pp. 6-11). Significato analogo ha l'aforisma di Hebbel ripreso questa volta da Liebknecht: «È facile impedire che si formi una palude, ma una volta che si è formata, non c'è Dio che impedisca che in essa si trovino serpenti e salamandre»[26].

5. *Simone Weil tra non-violenza e critica del gandhismo*

Più episodico è il confronto che Simone Weil istituisce con Gandhi. È interessante però notare che, indipendentemente dalle citazioni esplicite, nella filosofa francese di origine ebraica come già in Bonhoeffer, l'interesse per il profeta dell'*ahimsa* è stimolato dalla tendenza a ricercare, a partire dall'esperienza tragica del Novecento, una tradizione culturale alternativa a un Occidente carico di violenza. Pur spingendosi alle soglie della conversione al cristianesimo (e alla Chiesa cattolica), Weil prende nettamente le distanze dall'Antico Testamento, e dalle sterminatrici guerre del Signore in esso celebrate, e guarda con simpatia all'Oriente e alla Grecia influenzata essa stessa dall'Oriente. Alla fine del gennaio 1933, mentre, in seguito all'avvento di Hitler al potere, sembra profilarsi una prova di forza, una «battaglia» tra nazisti e antinazisti, in una lettera a un destinatario sconosciuto la filosofa scrive di avere «la sensazione di disertare» continuando a starsene al sicuro in Francia. Poi aggiunge: «la non-violenza alla Gandhi appare per ora come una forma un po' ipocrita di riformismo» (Weil 1990b, p. 36). In conformità a questo rifiuto dell'evasione dal terreno della lotta e dal senso di responsabilità rimproverata al leader indiano, Weil decide di prendere parte attiva alla difesa in Spagna della repubblica democratica, minacciata dal pronunciamento delle truppe di Francisco Franco: «Malgrado i miei sforzi, non potevo fare a meno di partecipare moralmente a questa guerra, cioè di augurarmi ogni giorno, in ogni momento, la vittoria degli uni, la sconfitta degli altri». Dalla partecipazione morale a quella militare il passo risulta breve, almeno per Simone Weil, la quale, piuttosto che restare «nelle retrovie», si decide a partire per il fronte. Sennonché interviene presto il disincanto: il medesimo orribile «odore di guerra civile, di sangue e di terrore», persino di violenza sadica, emana da entrambe le parti[27].

Col ritorno dalla Spagna inizia la fase all'insegna del pacifismo più radicale: non si deve sacrificare la pace «neanche se si trattasse di salvare un popolo rivoluzionario dalla distruzione» (in Nevin 1997, p. 134). Per nobili che siano gli obiettivi proclamati dalla Francia e dall'Inghilterra, essi non possono essere perseguiti – dichiara Weil prevedendo in qualche modo

i bombardamenti terroristici della seconda guerra mondiale – con l'«uccidere i bambini di Berlino e di Amburgo» (Weil 2009a, p. 119). D'altro canto, «stante la circolazione internazionale del capitale», quella che oggi chiameremmo la globalizzazione, non si comprendono gli «antagonismi tra le nazioni» e meno che mai «l'opposizione tra fascismo e comunismo»: «non esistono due nazioni strutturalmente altrettanto somiglianti tra loro come la Germania e la Russia, che si minacciano reciprocamente» (ivi, pp. 115-18). A Weil sfugge il fatto che il Terzo Reich si propone di creare il suo impero coloniale in Europa orientale e che la riduzione di popoli di antica civiltà per un verso alla condizione di «indiani» (da decimare al fine di consentire la germanizzazione dei territori conquistati), per un altro verso alla condizione di «negri» (destinati a lavorare come schiavi o semischiavi al servizio della «razza dei signori») comporta un supplemento di barbarie persino rispetto alla tradizione coloniale classica. Nonostante la sua convinta condanna del colonialismo, la filosofa finisce col mettere sullo stesso piano protagonisti e vittime di un'espansione coloniale particolarmente feroce.

A partire da tali premesse, sia pure con qualche oscillazione, Weil esprime appoggio alla politica di *appeasement* perseguita da Chamberlain e dichiara che «una egemonia della Germania in Europa» è comunque preferibile alla guerra e, al contrario di questa, «può in fin dei conti non risultare una tragedia» (in Fiori 1990, pp. 257-58). Il pacifismo si spinge ancora oltre. Mentre irresistibile sembra essere l'ascesa della Germania hitleriana, in Francia sembra delinearsi un colpo di Stato della destra, che potrebbe allontanare dal paese il pericolo di guerra attraverso la realizzazione di un programma filo-nazista anche per quanto riguarda la politica interna, e cioè attraverso «una violentissima esplosione di antisemitismo (ve ne sono segnali dappertutto) e di provvedimenti brutali contro i partiti e le organizzazioni di sinistra». Ebbene – dichiara Weil – «io preferirei questa eventualità, che nel complesso sarebbe meno letale per la gioventù francese» (in Nevin 1997, p. 142). Qui si va ben oltre l'*appeasement* di Chamberlain, che certo non prevede sostanziose concessioni a Hitler anche sul piano della politica interna di Francia e Inghilterra.

In questo momento, nel rifiuto della gerarchizzazione delle diverse forme di violenza, la filosofa francese si spinge ancora oltre il Gandhi degli inizi del secondo conflitto mondiale. Ad accomunare le due personalità sono

comunque la tendenza a leggere la modernità in quanto tale quale espressione di violenza e la conseguente difficoltà a orientarsi tra le diverse forme di violenza. Nel 1939 Weil individua in Richelieu «il primo precursore di Hitler dopo l'antichità». E così il protagonista della repressione impietosa dell'aristocrazia feudale, che a sua volta opprimeva i servi della gleba, è accostato al Führer impegnato a ridurre interi popoli, dopo averli decimati, alla condizione di schiavi al servizio della razza dei signori. Una conferma ulteriore dell'incomprensione della radicalità del programma del Terzo Reich emerge dall'affermazione secondo cui il «razzismo» hitleriano non si differenzierebbe molto dal consueto «nazionalismo» (Weil 1990a, pp. 206 e 246).

C'è un'altra ragione che per qualche tempo spinge Weil a condannare qualsiasi forma di azione violenta, ed è la constatazione dolorosa che a un certo punto s'impone mentre lei combatte in Spagna. Citiamo ancora dalla lunga lettera a Bernanos:

> Non sentivo più alcuna necessità interiore di partecipare a una guerra che non era più, come mi era sembrato che fosse all'inizio, una guerra di contadini affamati contro i proprietari terrieri e un clero complice dei proprietari, ma una guerra tra la Russia, la Germania e l'Italia (Weil 2009b, p. 149).

Contrariamente alle attese della filosofa francese, il conflitto tra oppressi e oppressori non si presenta mai allo stato puro: ben lungi dall'essere assente, la contraddizione tra «contadini» e «proprietari terrieri» ovvero tra servi e signori è più acuta che mai; solo che essa non si manifesta solo in un quadro nazionale ma anche e soprattutto a livello internazionale, con la pretesa del Terzo Reich, che cerca alleati anche in Spagna, di trasformare l'Europa orientale in un'immensa colonia, nell'ambito della quale i germanici «proprietari terrieri» avrebbero trattato a guisa di schiavi i «contadini» slavi. Sennonché l'intrecciarsi del conflitto tra le grandi potenze con la guerra civile spagnola appare agli occhi di Weil come un elemento di contaminazione.

Tuttavia, con lo scoppio della seconda guerra mondiale un solco torna a riaprirsi tra lei e Gandhi. Di nuovo, come nella fase iniziale della guerra di Spagna, non è più lecito restare «nelle retrovie» e la filosofa francese si propone di costituire e dirigere un corpo di «infermiere di prima linea», chiamato a dar prova di «uno spirito di sacrificio totale». È un atteggiamento che fa a prima vista pensare a quello assunto da Gandhi in

particolare in occasione della guerra anglo-boera. Come sappiamo, il leader indiano riconosceva che anche la fornitura di servizi sanitari era una forma di partecipazione alla violenza bellica. Ma col suo corpo di infermiere Weil mira a una partecipazione più diretta. Non si tratta solo di soccorrere, senza esitare a rischiare la vita, i soldati feriti. L'obiettivo perseguito è più ambizioso: ci si propone anche di stimolare, con l'esempio del coraggio, i combattenti impegnati al fronte. Occorre prendere atto di un punto essenziale: i «fattori morali sono essenziali nella guerra attuale», e questa non può essere vinta senza che si presti la dovuta attenzione a essi. E dunque: «Difficilmente si può mettere in dubbio l'utilità di formazioni speciali i cui membri hanno tutti accettato di morire [...] La loro stessa esistenza è per l'esercito uno stimolo potente e una fonte di ispirazione» (Weil 2009c, pp. 159-60).

6. *Gandhi e l’assimilazione di Churchill a Hitler*

Ora netta più che mai è la distanza di Weil rispetto a Gandhi, il cui atteggiamento continua a essere contrassegnato da incertezze e oscillazioni sino alla fine della seconda guerra mondiale. Subito dopo la Conferenza di Monaco, in una lettera a Nehru del 2 ottobre 1938, il leader indiano prende posizione contro la politica di capitolazione nei confronti del Terzo Reich: «Quale pace a prezzo dell’onore!» (CW, 74; 77). E in un articolo di pochi giorni dopo: «L’Europa ha venduto la sua anima per sette giorni di esistenza terrena. La pace che l’Europa ha guadagnato a Monaco è il trionfo della violenza». L’Inghilterra e la Francia «hanno tremato dinanzi alla violenza combinata della Germania e dell’Italia» e hanno abbandonato in modo indegno la Cecoslovacchia al suo destino. Sono toni che sembrerebbero avvicinare Gandhi al suo grande antagonista e cioè a Churchill. Ma è solo un’impressione superficiale perché il primo così chiarisce il suo pensiero:

> Oso dire che se i cechi avessero conosciuto l’uso della non-violenza come arma per la difesa dell’onore nazionale, essi avrebbero potuto fronteggiare il peso della potenza combinata della Germania e dell’Italia. Avrebbero risparmiato all’Inghilterra e alla Francia l’umiliazione di perseguire una pace che non è pace e per salvare il proprio onore sarebbero morti sino all’ultimo uomo senza versare il sangue del rapinatore. Mi rifiuto di credere che tale eroismo, che forse si potrebbe chiamare autocontrollo (*restraint*), sia al di là della natura umana (CW, 74; 98-99).

In termini analoghi Gandhi si rivolge agli ebrei tedeschi il 26 novembre 1938, in un momento in cui la Notte dei cristalli fa presagire l’orrore che si profila. Ebbene, nello spirito della non-violenza, le vittime della persecuzione dovevano lanciare al potere il guanto di sfida del rifiuto della cooperazione a qualsiasi livello:

> Se un ebreo o tutti gli ebrei accettassero la soluzione da me proposta, non si troverebbero peggio di adesso [...] Se anche contro la Germania aprissero le ostilità, la Gran Bretagna, la Francia e l’America non potrebbero apportare né gioia interiore né forza interiore. La violenza freddamente calcolata di Hitler potrebbe anche condurre al generale massacro degli ebrei, come prima risposta alla dichiarazione di guerra. Ma se la mente degli ebrei fosse pronta al sacrificio volontario, il massacro da me immaginato si tramuterebbe in un giorno di ringraziamento e di letizia e Geova avrebbe realizzato la redenzione del popolo persino per mano del tiranno. Infatti, la morte non ha nulla di pauroso per i timorati di Dio (CW, 74; 240-41).

A questa medesima filosofia si ispira la lettera aperta «To every Briton» che Gandhi scrive il 2 luglio 1940, mentre incombe sull'Inghilterra il pericolo dell'invasione nazista:

> Vorrei che abbandonaste le armi a vostra disposizione, in quanto esse non servono a salvare né voi né l'umanità. Dovreste invitare Herr Hitler e il Signor Mussolini a prendere quello che essi desiderano dei paesi che voi chiamate vostri possedimenti. Lasciate anche che essi prendano possesso della vostra bella isola e dei vostri numerosi bei palazzi. Darete loro tutto questo, ma non le vostre anime né i vostri cuori. Se quei gentiluomini decidono di occupare le vostre case, vi trasferirete, e se non vi permetteranno di andarvene liberamente, vi farete massacrare tutti, uomini, donne e bambini, ma rifiuterete di dar loro la vostra lealtà (CW, 78; 387).

Gandhi pretende di universalizzare il metodo di lotta messo in atto soprattutto in occasione della Marcia del sale, chiamando anche le vittime del Terzo Reich ad attenersi a esso. Egli non si rende conto che la produzione dell'indignazione morale può aver luogo e risultare efficace a tre condizioni: *a*) dev'esserci una sfera pubblica che consenta di suscitare larga attenzione attorno alle vittime; *b*) la situazione generale non dev'essere così catastrofica da mettere fuori gioco il sentimento della compassione; *c*) il conflitto in corso non deve generare una carica d'odio così profonda e così generalizzata da neutralizzare in modo più o meno radicale il sentimento della compassione. Nella Germania del Terzo Reich, soprattutto dopo lo scoppio della guerra, allorché la dittatura è più ferrea e terroristica che mai, l'odio contro il nemico aperto o occulto è divenuto parossistico e la morte su larga scala si configura ormai come affare quotidiano, mancavano tutte e tre le condizioni. Nel corso della seconda guerra mondiale, nella stessa India britannica l'agitazione gandhiana non riesce più ad attrarre l'attenzione simpatetica suscitata a livello mondiale dalla Marcia del sale: la censura bellica è più occhiuta, la morte infuria dappertutto e il movimento indipendentista indiano rischia di apparire come complice del nemico giapponese e nazi-fascista.

Le lezioni morali impartite dal teorico dell'*ahimsa* alle vittime del Terzo Reich risultano alquanto scolastiche e persino grottesche. Ma siamo adesso in presenza di un rifiuto della violenza all'insegna del rigore e della coerenza, con una svolta quindi rispetto all'atteggiamento assunto nel corso della guerra anglo-boera e della prima guerra mondiale? Non c'è dubbio che, negli anni in cui infuria il conflitto tra i paesi dell'Asse e la coalizione antifascista, Gandhi si rivela più oscillante che nel corso della prima guerra

mondiale. Resta il fatto che, in un articolo pubblicato il 2 agosto 1942, egli afferma:

> L'India non sta avendo alcun ruolo effettivo nella guerra. Alcuni di noi provano vergogna per questo. Soprattutto abbiamo questa sensazione: se fossimo liberi dal giogo straniero, dovremmo assumerci una parte onorevole, anzi decisiva nella guerra mondiale, che ora sta per raggiungere il suo culmine (CW, 83; 136).

Ancora più esplicita è la lettera del 27 luglio 1944 inviata al viceré: Gandhi offre «piena collaborazione allo sforzo bellico» del governo di Londra, a condizione che esso rilasci un'immediata dichiarazione a favore dell'indipendenza dell'India (CW, 84; 239-40).

La professione di fede nella non-violenza continua dunque a non escludere la possibilità della partecipazione a un conflitto armato; solo che ora, dopo le innumerevoli delusioni intervenute a partire dalla prima guerra mondiale e soprattutto dal massacro di Amritsar, Gandhi è divenuto più cauto e più sospettoso: in mancanza di concessioni concrete e corpose, non è più disposto a fare il «reclutatore capo». Eccolo allora assumere un atteggiamento attendista e persino neutralista nel corso del secondo conflitto mondiale: «Non desidero il successo dell'India a spese della Gran Bretagna, così come non desidero il successo della Gran Bretagna a spese della Germania»; «non mi auguro la disfatta della Gran Bretagna ma neppure quella dei tedeschi» (CW, 80; 61 e CW, 81; 479). La pretesa dell'Impero britannico di rappresentare la causa della libertà nella lotta contro il Terzo Reich non sembra riscuotere credito agli occhi del leader indipendentista:

> Fascisti e nazisti sono un'edizione riveduta delle cosiddette democrazie, se non una risposta ai misfatti di queste ultime [...] Non c'è da stupirsi che Hitler e soci abbiano innalzato a scienza la violenza non-scientifica sviluppata dai loro predecessori nello sfruttamento, per i loro vantaggi materiali, delle cosiddette razze arretrate (CW, 75; 248).

Il linguaggio di Gandhi è duro (e indifferenziato): «Affermo che in India abbiamo un governo hitleriano, sia pure camuffato in termini più blandi». E ancora: «Hitler è stato 'il peccato della Gran Bretagna'. Hitler è solo la risposta all'imperialismo britannico» (CW, 80; 200 e CW, 86; 223). È un punto di vista ribadito persino in una singolare lettera che si propone di convincere della bontà della non-violenza anche il Führer ed è a lui

personalmente indirizzata, proprio mentre il Terzo Reich è all'apice della potenza (la Wehrmacht è alle porte di Mosca):

> Noi resistiamo all'imperialismo britannico non meno che al nazismo. Se c'è una differenza, è di intensità. Un quinto della razza umana è stata assoggettata al regime oppressivo inglese con mezzi che non possono essere approvati (LG, 6; 35).

Al di là dell'indignazione per l'ipocrisia e l'ingratitudine del governo di Londra, agiscono in questi giudizi anche la profonda incomprensione del fenomeno del fascismo e del nazismo e l'incapacità a orientarsi e a distinguere tra le diverse forme di violenza. Com'è confermato in particolare da due lettere del maggio 1940: «Non mi auguro la disfatta degli alleati. Ma non credo che Hitler sia così cattivo come lo dipingono. Sta dimostrando un'abilità stupefacente, e sembra che ottenga le sue vittorie senza grandi spargimenti di sangue»; la Germania nazista «avrebbe potuto essere e può anche essere una potenza amichevole» (CW, 78; 219 e 253). È una dichiarazione tanto più sorprendente se si tiene presente che in quel momento è in corso l'invasione della Francia e soprattutto che da mesi infuriavano l'eliminazione sistematica dell'intellettualità polacca e quello che talvolta è stato definito l'«olocausto polacco».

In ultima analisi, la condanna di principio della violenza rischia di essere in Gandhi la notte in cui tutte le vacche sono nere. Eloquente è una presa di posizione dell'ottobre 1941, formulata dunque nel momento in cui la spinta espansionistica del Terzo Reich ha raggiunto il suo apice: «Churchill e Hitler stanno tentando di cambiare la natura dei loro compatrioti con la forza e martellandoli con metodi violenti»; Gandhi invece si sente impegnato a dimostrare che l'*ahimsa* «può cambiare l'umana natura e cambiarla più rapidamente di quanto possano fare uomini simili a Churchill e Hitler» (CW, 81; 231). L'assimilazione di queste due personalità è ribadita ancora sul finire della seconda guerra mondiale: dato che «la guerra in sé [è] un crimine contro Dio e l'umanità», ne consegue che «[Franklin Delano] Roosevelt e Churchill sono criminali di guerra non meno di Hitler e Mussolini» (CW, 86; 223). Trova ulteriore conferma la regola in base alla quale la condanna della violenza in quanto tale rende difficile o impossibile distinguere tra le sue diverse manifestazioni e modalità.

Ed ecco il paradosso: mentre s'impegna con decisione e a tratti con entusiasmo a sostegno della Gran Bretagna nel corso della guerra imperialista del 1914-18, Gandhi si rivela incerto sulla legittimità del

ricorso alla violenza proprio quando la sua necessità dovrebbe risultare evidente, dato che si tratta di fronteggiare un programma esplicito di decimazione e schiavizzazione degli «indigeni» dell'Europa orientale e di «soluzione finale» della questione ebraica. Il «partito di Lenin», invece, dopo aver optato per la violenza rivoluzionaria contro la violenza bellica in occasione della prima guerra mondiale, successivamente, al termine di un percorso tormentato, giunge alla conclusione che i paesi dell'Asse rappresentano la violenza colonialista e imperialista più barbarica e dunque il pericolo e il nemico da affrontare in modo prioritario. Di nuovo il ricorso alla violenza è ineludibile, solo che ora la violenza rivoluzionaria coincide con quella bellica: la resistenza armata contro l'espansionismo del Terzo Reich e dei suoi alleati è al tempo stesso la promozione della rivoluzione anticolonialista e antimperialista su scala mondiale.

Gandhi è in una situazione oggettivamente più difficile: è portato a concentrare lo sguardo sull'India, dove colonialismo e imperialismo sono rappresentati in primo luogo dalla Gran Bretagna. Nel giugno 1940 egli ha un colloquio con Subhas Chandra Bose il quale, pur di conseguire l'indipendenza, si appresta a combattere a fianco dell'Asse. È un progetto che non sembra suscitare l'indignazione del teorico della non-violenza, che così si esprime rivolgendosi al suo interlocutore:

> Tu hai le qualità di un grande leader, e se la coscienza ti suggerisce che questo sia il tempo migliore per colpire, procedi e fa' del tuo meglio. Se avrai successo, sarò il primo a congratularmi con te. Ma il mio consiglio è che non devi avere fretta: ti fidi troppo dei sentimenti, e devi renderti conto che non tutti quelli che a parole promettono di seguirti poi lo faranno quando verranno messi alla prova (in Chadha 2000, p. 359).

C'è persino un momento, nella primavera del 1942, in cui Gandhi, partendo dal presupposto dell'imminente vittoria del Sol Levante (e dell'Asse), sembra disporsi a collaborare con Tokyo (e Berlino):

> Il Giappone non ha contese con l'India, ma è in guerra con l'Impero britannico. La partecipazione dell'India alla guerra non è avvenuta col consenso dei rappresentanti del popolo indiano. È stato un atto puramente britannico. Se l'India venisse liberata, il suo primo passo sarebbe probabilmente di avviare negoziati col Giappone (CW, 82; 231).

In ogni caso, a guerra ormai conclusa, in un discorso pubblico pronunciato poco prima della sua morte, il leader indiano rende omaggio

esplicito e solenne a Bose, nel frattempo perito nel corso di un incidente aereo:

> Subhas era un grande patriota e ha dato la vita per il bene del paese. Egli non era un combattente per natura, ma divenne comandante di un esercito e prese le armi contro un grande impero. Come soldati questo esercito includeva indù, musulmani, parsi e cristiani. Egli non si considerò mai solo un bengalese e in lui non c'era posto per il provincialismo o le distinzioni di casta. Ai suoi occhi tutti erano indiani e al servizio dell'India, ed egli trattò tutti in modo eguale (CW, 98; 293).

In questo caso, è legittimata persino la violenza di coloro che di fatto avevano combattuto a fianco di Hitler e dell'Impero del Sol Levante!

7. *Rivoluzione anticoloniale mondiale e indipendenza dell’India*

Due anni dopo la fine della seconda guerra mondiale l’India diventa un paese indipendente. A giudicare da un’opinione ai giorni nostri assai diffusa, al partito di Gandhi spetterebbe il merito di aver conseguito i suoi obiettivi senza passare attraverso il bagno di sangue delle rivoluzioni promosse dal partito di Lenin. Ma le cose stanno realmente in questi termini? Vale la pena di notare che, «quando Gandhi arrivò sulla scena indiana, i movimenti di riforma politica e in favore della libertà erano attivi già da circa tre decenni» (Chadha 2000, p. 3). Nel 1909 – il futuro leader dell’indipendentismo indiano è in Sudafrica ed è ancora uno sconosciuto nel suo paese d’origine – Kautsky osserva che «i paesi dell’Asia e dell’Africa» si avviano verso «una rivolta aperta e continua» e poi conclude: «I possedimenti britannici nelle Indie orientali sono i più vicini a questa liberazione», destinata a infliggere un colpo mortale all’Impero inglese (Kautsky 1969, p. 159). Non va dunque assolutizzata l’azione di un singolo leader, per prestigioso e carismatico che egli sia stato.

A svolgere un ruolo decisivo sono state le campagne non-violente da lui programmate e lanciate? Diamo innanzi tutto la parola allo stesso Gandhi, ritornando al colloquio da lui avuto con Bose nel giugno del 1940. Nel tentativo di convincere il secondo a rinunciare al suo progetto di conquistare l’indipendenza combattendo a fianco dell’Asse, il primo fa ricorso a un argomento e a una previsione caratterizzati da grande lucidità politica:

> Che l’Inghilterra vinca o perda questa guerra, ne uscirà indebolita, non avrà la forza di far fronte alla responsabilità di amministrare il paese e, grazie a un piccolo sforzo da parte nostra, non avrà altra alternativa che riconoscere all’India l’indipendenza (in Chadha 2000, pp. 358-59).

Nel marzo 1942, allorché un inviato del governo di Londra cerca di guadagnare l’appoggio del movimento nazionalista indiano promettendo lo status di *dominion*, una volta conseguite la vittoria e la pace, Gandhi risponde sprezzante che quella proposta gli fa pensare a «un assegno postdatato di una banca prossima al fallimento». Ancora più esplicita è la dichiarazione rilasciata qualche mese dopo: «Che l’Inghilterra vinca o

perda, l’imperialismo è condannato a morire» (ivi, pp. 374-75 e 379). Ormai chiara è la consapevolezza che, prostrata dal gigantesco scontro militare e assediata dallo sviluppo del movimento anticolonialista in Asia, la Gran Bretagna non sarà più in grado di mantenere il suo dominio sull’India.

E ora chiediamoci pure: quale efficacia ha dispiegato la non-violenza? Per rispondere a tale domanda, mi avvalgo della ricostruzione fatta da due studiosi entrambi simpatetici nei confronti di Gandhi. Nel complesso, per quanto riguarda l’India, possiamo distinguere tre grandi campagne di disobbedienza civile: la prima si sviluppa nel 1921-22 sull’onda dell’indignazione suscitata dal massacro di Amritsar; la seconda ha luogo nel 1930-31 e come obiettivo principale persegue l’abolizione dell’odiata tassa sul sale; la terza divampa nel corso della seconda guerra mondiale e vorrebbe costringere la potenza coloniale dominante ad abbandonare l’India («Quit India»).

In tutti e tre i casi i risultati sono modesti. Animata e per qualche tempo accompagnata dalla «speranza in una clamorosa vittoria», in realtà «la prima ondata della disobbedienza civile» rifluì rapidamente, dopo che Gandhi «aveva suonato la tromba della ritirata», al fine anche di bloccare la tendenza dei manifestanti a reagire violentemente alle violenze della polizia: alla fine del 1922 «il movimento s’era disintegrato quasi di colpo» (Brecher 1965, p. 115). Pochi mesi prima, la condanna di Gandhi al carcere non aveva provocato reazioni di rilievo: «Il governo era felice. Aveva temuto disordini e terribili rivolte [...]; invece non accadde nulla. Il programma di non-cooperazione era improvvisamente dileguato». In considerazione delle sue preoccupanti condizioni fisiche, il leader indiano viene rilasciato in anticipo il 4 febbraio 1924: «Fragile nella salute e indebolito nello spirito, Gandhi sembrava un uomo finito sul piano fisico come su quello politico [...] I suoi discepoli erano svaniti» (Herman 2008, p. 282).

La seconda ondata, la campagna «più famosa» di disobbedienza civile, si infrange contro gli scogli della repressione impietosa, degli arresti di massa e della legislazione d’emergenza cui fa ricorso il governo coloniale: «La sconfitta del Congresso fu totale [...] Il Congresso accettò di cessare la disobbedienza civile [...] Il governo rifiutò di abolire l’imposta sul sale [...] Ogni discriminazione contro le merci inglesi doveva cessare». In sintesi: «La disobbedienza civile era crollata, Gandhi si era praticamente ritirato

dall’arena politica» (Brecher 1965, pp. 222 e 247). I suoi seguaci erano come «storditi»; la lotta non aveva conseguito nessuno dei suoi obiettivi e a Nehru non restava che «piangere lacrime amare di delusione» sulle spalle del leader: «La disobbedienza civile era stata schiacciata e all’ordine del giorno era, virtualmente, la legge marziale» (Herman 2008, pp. 354 e 376).

Analoghe considerazioni valgono per la terza ondata, la campagna «più personale» di Gandhi (egli si impegna anche sul piano organizzativo), ma anche quella «più disastrosa». Nel giugno 1943 il potere coloniale può constatare soddisfatto: «Si direbbe che, politicamente, l’India non sia mai stata così tranquilla come in questo momento» (ivi, pp. 469 e 496). A determinare tale risultato è «la schiacciante superiorità della forza armata» del potere coloniale. E, tuttavia, «cinque anni più tardi sopravviene l’indipendenza [...] senza bisogno di un’altra ripresa della disobbedienza civile» (Brecher 1965, p. 365).

Stando così le cose, è ben difficile considerare l’indipendenza dell’India come il semplice prodotto dell’agitazione non-violenta di Gandhi. A essa va indubbiamente riconosciuto il merito storico di aver riscattato dal letargo e dalla reclusione sociale e di aver condotto all’azione politica grandi masse di popolo. Se, abbracciando le aspirazioni al riconoscimento, al riscatto e all’emancipazione di milioni di uomini e donne provenienti dalle classi subalterne e successivamente dai popoli coloniali oppressi, il movimento socialista e comunista finisce spesso con l’assumere toni religiosi, Gandhi cerca di allargare e consolidare la base sociale del movimento indipendentista indiano assumendo sin dall’inizio le movenze del profeta religioso.

Resta il fatto che alle spalle della capitolazione dell’Inghilterra e della sua rinuncia all’Impero agiscono in realtà colossali processi e sconvolgimenti, che hanno cominciato a manifestarsi a partire dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d’ottobre (col conseguente risveglio dei popoli coloniali nel mondo e nella stessa Europa). In effetti, nel 1922 il governo di Londra è costretto a riconoscere una sostanziale indipendenza all’Irlanda. Circa venticinque anni dopo esso finisce col rinunciare anche all’India:

> Fu la vittoria di Gandhi? Gandhi non ne era così sicuro. Egli aveva sufficiente buon senso per comprendere che i britannici avevano ceduto non sotto l’influenza del vangelo della non-violenza ma perché temevano più violenza se non l’avessero fatto. Gli irlandesi avevano conquistato la loro libertà dalla Gran Bretagna in quanto pronti a combattere una sanguinosa guerra civile. Gli indiani

hanno conquistato la loro libertà (almeno in un senso tecnico) per il fatto che gli inglesi hanno desiderato evitare qualcosa di simile (Herman 2008, pp. 402-403).

L'onda del movimento di emancipazione dei popoli coloniali diventa più impetuosa in seguito al secondo conflitto mondiale e alla disfatta subita dal progetto del Terzo Reich di edificare in Europa orientale quelle che Hitler ripetutamente chiama le «Indie tedesche». La fine prematura delle «Indie tedesche» suona la campana a morto anche per le Indie inglesi.

Tanto più che il movimento anticolonialista trova ulteriore alimento nella rivalità tra le grandi potenze imperialistiche. Nel corso della guerra, al fine di indebolire l'Inghilterra, il Giappone ha incoraggiato il movimento indipendentista, l'Indian National Army (Ina) promossa da Bose. È interessante vedere quello che si verifica dopo la disfatta del Sol Levante. Il governo coloniale vuole punire i «traditori», gli indiani che hanno combattuto al fianco del nemico giapponese, ma non vi riesce per un fatto molto semplice: «Per tutti gli indiani, non importa di che tendenza politica fossero, gli uomini dell'Ina erano in realtà degli eroi». Abbiamo visto lo stesso Gandhi rendere omaggio a Bose, il protagonista della rivolta armata che ha trascinato nella sua impresa «non meno di 20.000 uomini fra i soldati indiani caduti nelle mani dei giapponesi al momento della resa di Singapore». Si comprende allora il desiderio di Londra di procedere alla punizione di coloro che hanno tradito il giuramento di fedeltà all'Impero, ma ormai «i britannici non erano più in grado di punire una ribellione diretta, neppure nel cruciale settore delle forze armate». Com'è confermato da un ulteriore, grave episodio:

Il 18 febbraio 1946, a Bombay, i marinai della marina militare indiana si ammutinarono, si impadronirono della maggior parte delle navi da guerra in porto e, mentre la città era sotto la minaccia dei cannoni delle loro navi, una parte degli ammutinati scese a terra e attaccò i soldati inglesi della guarnigione.

Anche in questo caso «gli inglesi furono costretti a promettere l'impunità agli ammutinati» (Torri 2000, pp. 600 e 604-605).

La concessione dell'indipendenza all'India diventa un passo obbligato, tanto più che l'Inghilterra non può contare su nessun alleato: mordono il freno anche gli Usa, sia perché impegnati a rimuovere gli ultimi ostacoli che si frappongono alla creazione di un mercato mondiale sotto la loro egemonia, sia perché temono l'insorgere di un movimento indipendentista largamente influenzato dai comunisti e dal campo socialista. E questo

timore diventa tanto più acuto, quanto più dilaga in Cina la rivoluzione diretta da Mao Zedong.

In conclusione, il crollo del dominio coloniale inglese in India nel 1947 è «pacifico» allo stesso modo in cui lo è il crollo della dinastia degli Hohenzollern e degli Asburgo rispettivamente nella Germania e nell'Austria della fine del 1917. In effetti, anche questo secondo processo si svolge senza spargimento di sangue, ma esso non può essere separato dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d'ottobre, così come l'accesso dell'India all'indipendenza non può essere staccato dalla seconda guerra mondiale e dal movimento di liberazione dei popoli coloniali nel suo complesso. La consapevolezza di ciò emerge anche in Gandhi, che abbiamo visto rendere omaggio all'«eroica lotta» di liberazione del popolo cinese. Ancora nel settembre 1946 – nel frattempo Churchill ha aperto la Guerra Fredda con il suo discorso a Fulton – Gandhi si mostra cauto o scettico a proposito delle accuse di espansionismo rivolte all'Unione Sovietica, in considerazione anche del fatto che quel paese e quel «grande popolo» sono diretti da «un grande uomo quale Stalin» (LG, 7; 210). L'omaggio sembra qui rivolto soprattutto al protagonista di Stalingrado, a conferma del nesso che lega la disfatta subita dal Terzo Reich, e più in generale dai tre paesi (Germania, Italia e Giappone) che si sono maggiormente impegnati nel rilancio della tradizione coloniale, con lo sviluppo del movimento anticolonialista mondiale e con la conquista dell'indipendenza da parte dell'India.

[22] Bonhoeffer 1963, pp. 254-55 (= Bonhoeffer 1995, pp. 238-39; trad. it. leggermente modificata).

[23] Bonhoeffer 1958-74, vol. III, p. 468 (= Bonhoeffer 1995, p. 203).

[24] Bonhoeffer 1963, pp. 70-71 (= Bonhoeffer 1995, pp. 56-57).

[25] Bonhoeffer 1963, p. 256 (= Bonhoeffer 1995, pp. 240-41).

[26] Liebknecht, Luxemburg 1967, p. 77, lettera del 22 aprile 1917.

[27] Lettera a Georges Bernanos, 1938, in Weil 2009b, pp. 148-49.

VI. Martin Luther King quale «Gandhi nero» e il radicalismo afroamericano

1. *La non-violenza dal Sudafrica agli Usa*

Al di là del Sudafrica e dell'India, che lo vedono operare ed emergere come leader, Gandhi esercita la sua influenza in primo luogo negli Usa. In ciò non c'è nulla di stupefacente. Storicamente, il regime di segregazione razziale affermatosi in Sudafrica ha avuto come modello la *white supremacy* imposta dai bianchi negli Stati Uniti dopo il dileguare delle speranze suscitate dall'abolizione della schiavitù e dal varo (tra il 1868 e il 1870) del 14° e 15° Emendamento, che avrebbero dovuto sancire la fine della discriminazione razziale. Arrivando in Sudafrica nel 1893, Gandhi deve fronteggiare umiliazioni e tribolazioni simili a quelle che contrassegnano la vita dei neri nel Sud degli Stati Uniti: è scaraventato giù dal marciapiede e allontanato dal vagone del treno riservato ai bianchi, è costretto a prendere atto che i membri delle razze inferiori non possono «uscire di casa dopo le 21 senza un permesso» e che anche negli alberghi ci sono spazi a loro preclusi (A, 173-74, 186-87 e 191/113, 128-29 e 134). Ritornato per qualche tempo in India, nel 1896 Gandhi riferisce ai suoi connazionali:

> L'uomo della strada odia [l'indiano], impreca contro di lui e spesso lo spinge giù dal marciapiede [...] I tram sono vietati agli indiani. Gli ufficiali delle ferrovie possono trattarli come bestie. Non importa se è pulito, la sua sola vista rappresenta per ciascun uomo bianco della colonia una tale ingiuria che si rifiuterebbe di sedere, anche per poco tempo, in uno scompartimento insieme a un indiano. Anche i bagni pubblici sono chiusi agli indiani, a prescindere da chi essi siano (CW, 1; 360).

È un rapporto che avrebbe potuto benissimo descrivere la condizione dei neri nel Sud degli Stati Uniti. D'altro canto, abbiamo visto che, a partire soprattutto dalla rivolta dei *sepoys*, gli indiani sono assimilati a *niggers* dai

governanti britannici; e come «uomo ‘di colore’» Gandhi è accolto e trattato in Sudafrica. C’è persino un momento in cui, accusato di aver diffamato i bianchi del Natal (A, 173, 191 e 231-36/113, 134 e 181-85), egli rischia il linciaggio, conformemente ancora una volta alle tradizioni del regime di *white supremacy*, vigente e infuriante anche nel Sud degli Usa.

È in questo contesto che va collocata la tendenza di Martin Luther King a presentarsi come il «Gandhi nero» invocato dalla comunità afroamericana, che da un pezzo guardava con ammirazione al «piccolo uomo di colore» protagonista in Sudafrica e in India di un’epica lotta contro la *white supremacy* britannica (in Kapur 1992, pp. 158-59).

2. *Il «pacifismo realistico» di Martin Luther King*

Al di là delle analogie, occorre non perdere di vista la diversità delle situazioni e delle piattaforme ideologiche. Sul piano oggettivo, man mano che gli afroamericani cessano di essere concentrati su un'area ristretta del territorio nazionale, l'aspirazione a costituirsi in Stato nazionale indipendente, per qualche tempo nutrita da certi ambienti della comunità nera, viene a perdere qualsiasi significato. Si tratta di conquistare l'emancipazione all'interno di un paese nel quale la larga maggioranza della popolazione è costituita da bianchi.

Sul piano soggettivo, diversamente che in Gandhi la non-violenza in King non è una religione «nazionale» da recuperare, non presuppone il culto e la pratica del vegetarianesimo, inteso come forma di rispetto incondizionato per ogni essere vivente. Tanto meno essa s'intreccia con l'ideale della castità: se il leader indiano si espone alle critiche dei suoi discepoli a causa degli esperimenti da lui condotti di controllo totale dei sensi nonostante la condivisione del letto con questa o quella discepola, il leader afroamericano si espone ai ricatti dell'Fbi in conseguenza della sua vita sessuale ricca e non sempre ortodossa. Anche a volersi concentrare esclusivamente sul problema della violenza contro gli esseri umani, le differenze non appaiono meno nette. In King sarebbe impossibile leggere dichiarazioni come quelle in cui Gandhi esorta gli ebrei (e le altre vittime del Terzo Reich) a non opporre alcuna resistenza armata alla genocida violenza hitleriana, o invita i suoi seguaci ad affrontare la bomba atomica senza turbamenti e senza neppure cercar scampo in un rifugio. Ecco in che termini il leader afroamericano riferisce del suo processo di formazione negli anni del seminario:

> Avevo l'impressione che la guerra, pur non potendo mai essere un bene positivo o assoluto, potesse servire come bene negativo nel senso di impedire la diffusione e la crescita di una forza malvagia. Per quanto orribile sia, la guerra potrebbe essere preferibile alla resa a un sistema totalitario: nazista, fascista o comunista (K, 22-23/24-25).

Ci troviamo qui dinanzi a una franca legittimazione di un certo tipo di guerra, dalla quale invece rifugge Gandhi, nonostante la disponibilità a fornire il suo appoggio alle guerre dell'Impero britannico.

King così chiarisce il senso della sua ulteriore evoluzione: «Dopo la lettura di Niebuhr, cercai di arrivare a un pacifismo realistico» (K, 27/29). Esplicito è dunque il rinvio al teologo protestante che già nei primi anni Trenta aveva criticato il profeta dell'*ahimsa*; nell'espressione qui utilizzata, l'aggettivo suona come una presa di distanza dal pacifismo di principio del leader indiano. Se in determinate circostanze può essere legittima la violenza dispiegata da un esercito nel corso di una guerra, tanto più legittima può essere l'azione intrapresa sul piano interno dalla polizia (e dall'esercito) al fine, ad esempio, di stroncare la violenza delle bande razziste: «Sono un fermo assertore della non-violenza, ma nello stesso tempo non sono un anarchico. Credo nell'uso intelligente delle forze di polizia» (K, 109/111).

La Guerra di secessione era stata giustificata da molti militanti dell'American Peace Society come una gigantesca azione di polizia contro i malfattori secessionisti e schiavisti. King va oltre: nell'identificarsi con Lincoln e nel rendere omaggio ai soldati che avevano combattuto contro il Sud, egli riprende l'inno di battaglia dell'esercito dell'Unione e la celebrazione in esso contenuta del «lampo fatale» che promana dalla «terribile e fulminea spada» dell'Onnipotente (K, 359, 286 e 289/366, 291 e 294). La violenza ha qui una consacrazione teologica: siamo ricondotti alle guerre del Signore dell'Antico Testamento che suscitano, come sappiamo, la ripugnanza di Simone Weil.

King riferisce di aver letto da studente, prima ancora che Gandhi, la *Disobbedienza civile*, «e fu proprio allora che ebbi il primo contatto con la teoria della resistenza non-violenta» (K, 14/16). In realtà, Thoreau non respinge incondizionatamente il ricorso alla violenza: l'abbiamo visto guardare a John Brown, il protagonista del tragico tentativo di stimolare la rivolta armata degli schiavi del Sud, come a un modello. E a sua volta il leader afroamericano non si limita a legittimare la violenza dall'alto esercitata dall'Unione nel corso della Guerra di secessione. Ci sono casi in cui può essere giustificata anche la violenza dal basso. Così, ad esempio, nel Sudafrica dell'apartheid: qui – osserva King nel 1964 – il potere razzista reprime anche «la forma più mite di resistenza non-violenta» in modo decisamente sproporzionato; «possiamo allora capire che in tale situazione la gente si sente così disperata da far ricorso ad altri metodi quali il sabotaggio» (in Fredrickson 1995, p. 275).

Anche per quanto riguarda la lotta negli Usa da lui condotta e guidata, King raccomanda la disobbedienza civile in nome del «pacifismo realistico» e della valutazione realistica dei rapporti di forza, piuttosto che del rifiuto incondizionato del ricorso alla violenza:

La semplice e inesorabile realtà era che qualunque tentativo da parte dei negri americani (*American Negro*) di rovesciare l'oppressore con la violenza non sarebbe mai andato a buon fine. Non c'era bisogno che ce lo dicesse il presidente Johnson, ricordandoci che essi sono in proporzione di uno a dieci rispetto all'insieme della popolazione. I coraggiosi tentativi dei nostri fratelli insurrezionisti, come Denmark Vesey e Nat Turner, dovrebbero costituire per noi un perenne memento del destino nefasto a cui è votata ogni ribellione violenta [degli afroamericani]. Chi guida una ribellione violenta deve essere disposto a fornire una onesta valutazione del numero di vittime probabilmente destinate a cadere in una popolazione minoritaria che si sollevasse contro una maggioranza ricca e ben armata, in cui è compresa una fazione di fanatici di destra, pronti a cogliere con gioia l'occasione di sterminare migliaia di uomini, donne e bambini neri (K, 329/337).

Come si vede, l'opzione non-violenta non impedisce l'omaggio ai «fratelli insurrezionisti», agli schiavi neri che avevano comunque cercato di spezzare le loro catene. È una presa di posizione che rientra nell'ambito di una filosofia della storia. Si spiega così la dichiarazione in base alla quale, se Dio gli avesse concesso la possibilità di scegliere il periodo storico in cui vivere, King avrebbe scelto la «seconda metà del XX secolo» in cui per l'appunto viveva, il periodo storico nel quale – sottolineava il leader nero – «io vedo l'azione di Dio» (K, 359-60/365-66). I decenni in cui il colonialismo e il regime di *white supremacy* a livello planetario subivano colpi decisivi (spesso di natura tutt'altro che non-violenta) costituivano una sorta di *plenitudo temporum* agli occhi di King, il quale non sembra mai perdere di vista la configurazione concreta dei rapporti di forza e le modalità concrete dei grandi rivolgimenti politici:

Nessuna rivoluzione interna è mai riuscita a rovesciare un governo con mezzi violenti, se non quando il governo stesso aveva già perduto la fedeltà e il comando effettivo delle proprie forze armate, e chiunque sia sano di mente sa che negli Stati Uniti questo non accadrebbe (K, 330/338).

Peraltro, neppure la netta sproporzione nei rapporti di forza costituisce una garanzia assoluta di sviluppo pacifico della lotta:

I negri potranno ancora percorrere la via della non-violenza e dell'amicizia tra le razze se l'America bianca verrà loro incontro con un'onesta determinazione a eliminare dalla società le ineguaglianze e la disumanità (K, 314/321).

Alla luce di tutto ciò si comprende la lettura che alcuni studiosi fanno della tendenza di King a presentarsi come il «Gandhi nero», da lungo tempo auspicato e invocato dalla comunità afroamericana, come un'accorta operazione di *public relations*[28]. È da aggiungere però che anche nel Gandhi propriamente detto il sincero omaggio all'*ahimsa* non è disgiunto dal calcolo politico.

3. *Segregazione, intervento dello Stato e violenza*

Resta il fatto che la denuncia della «spaventosa condizione dei neri» e degli «indicibili orrori della brutalità poliziesca» di cui essi continuano a essere vittime va di pari passo in King con un'appassionata professione di fede non-violenta: «Non dobbiamo consentire che il nostro progetto creativo degeneri in violenza fisica. Dobbiamo sempre di nuovo innalzarci a un'altezza maestosa per fronteggiare la forza fisica con la forza dell'anima» (in Hofstadter 1982, vol. III, pp. 450-51). L'ultima espressione (*soul force*) fa pensare al *Satyagraha* di Gandhi, al quale implicitamente ci si richiama.

E, tuttavia, non mancano le accuse di incoerenza a King rivolte da due contrapposti punti di vista. Cominciamo con le critiche da «destra». In primo luogo: quali bersagli deve colpire e quali obiettivi deve perseguire la lotta degli afroamericani, se veramente vuole essere non-violenta? Intervenendo nel dibattito, Arendt si preoccupa di piantare dei paletti. Ci si doveva battere perché fosse rispettato il principio dell'eguaglianza politica e dunque non fosse ostacolato in alcun modo il diritto elettorale attivo e passivo dei neri. Per quanto riguarda l'ambito sociale, tuttavia, non doveva essere persa di vista una distinzione essenziale:

> Mentre il governo non ha alcun diritto di interferire nei pregiudizi e nelle pratiche discriminatorie della società, esso ha invece non solo il diritto, ma anche il dovere di far sì che queste pratiche non siano sancite per legge (Arendt 1959, p. 53).

Occorreva dunque che fosse abolita la legislazione (ancora vigente in numerosi Stati) che vietava la *miscegenation* (la contaminazione derivante da rapporti sessuali e matrimoniali interrazziali) e fossero cancellate le norme giuridiche che imponevano la segregazione razziale in questo o quell'ambito, ma non era lecito intervenire là dove tale segregazione era espressione delle scelte, degli orientamenti, del costume della società civile. A questo livello il potere politico non aveva alcun diritto di interferire. In sintesi: «L'integrazione coatta non è migliore della segregazione coatta» (ivi, p. 49); l'integrazione delle scuole sancita per legge e ottenuta mediante l'intervento nel Sud delle truppe federali non era meno violenta della segregazione che per decenni era stata imposta dalle norme giuridiche varate dagli Stati del Sud. I neri avrebbero dovuto accontentarsi

dell’abolizione di quella legislazione. L’oltrepassamento di questo limite provocava una reazione legittima: «L’attuale massiccia resistenza che si manifesta in tutto il Sud è la conseguenza della desegregazione coatta, non della consacrazione giuridica del diritto dei neri al voto» (ivi, p. 48).

Il movimento per i diritti civili era in qualche modo chiamato ad accontentarsi del passaggio da una segregazione sancita a livello giuridico dai singoli Stati a una segregazione promossa (o imposta) dalla società civile bianca ovvero egemonizzata dai bianchi: ma ciò non significava avallare la continuazione, sia pure sotto forma diversa, della violenza razzista? Non era di questa opinione Hannah Arendt, secondo la quale, rivendicando e imponendo una legislazione (federale) di segno contrapposto, gli afroamericani soffocavano la libera espressione della società civile, esattamente come sino a quel momento avevano fatto i razzisti bianchi. Già in questa fase il movimento per i diritti civili era accusato o sospettato di essere incline alla prevaricazione e alla violenza. Tanto più che l’intervento del potere e dell’esercito federali, invocato e promosso dai neri guidati da King, finiva per calpestare «i diritti degli Stati», un elemento essenziale dell’ordinamento costituzionale e della libertà americana.

4. *L’azione diretta come sinonimo di violenza?*

Al di là degli obiettivi politici, il dibattito e le critiche investivano anche le forme di lotta. Il 12 aprile 1963, i ministri di culto bianchi di Birmingham chiedevano a King di metter fine alle manifestazioni di massa contro la segregazione, da essi definite «imprudenti e intempestive»; sul versante opposto erano elogiate le forze di polizia «per aver mantenuto ‘l’ordine’ e ‘impedito atti di violenza’» (K, 188 e 203/190 e 204). Dal carcere King rispondeva:

> Nel vostro documento dichiarate che le nostre azioni sono da condannare perché, sebbene pacifiche, determinano lo scoppio della violenza. Ma una simile asserzione è davvero logica? Non è un po’ come condannare l’uomo rapinato perché il fatto di possedere del denaro ha determinato l’azione malvagia della rapina? (K, 195/198).

Il paragone non era calzante: il rapinato non commette alcun reato né tanto meno fa appello a una disobbedienza civile di massa. L’argomento dei ministri di culto bianchi si comprendeva agevolmente: una violazione della norma giuridica esistente, effettuata su larga scala e propagandata con ogni mezzo, e dunque configurantesi come una sfida pubblica e persino come una provocazione all’autorità esistente, non poteva non provocare l’intervento delle forze dell’ordine. Agli organizzatori delle manifestazioni di Birmingham non era lecito ignorare le conseguenze dell’azione diretta di disobbedienza civile da loro promossa ed essi erano dunque da considerare corresponsabili delle violenze che ne erano scaturite.

E, tuttavia, dal punto di vista di King, la critica a lui rivolta aveva il torto di esigere il rispetto superstizioso di ogni legge, anche di quella più ingiusta:

> Ci sono due tipi di legge: giuste e ingiuste. Sarei il primo a invocare l’osservanza delle leggi giuste [...] Di converso, abbiamo anche la responsabilità morale di disobbedire alle leggi ingiuste: io concorderei con Sant’Agostino nel ritenere che «una legge ingiusta non è legge» (K, 193/195).

Stando così le cose, ben lungi dall’essere moralmente illecita, la violazione della ramificata legislazione che continuava a discriminare, opprimere e umiliare i neri, era doverosa. Il livello della sfida alle norme vigenti e all’autorità costituita chiamata a farle rispettare si innalzava

ulteriormente: era la conferma, agli occhi dei ministri di culto bianchi, che in qualche modo l'azione diretta metteva in conto la violenza. D'altro canto, a conferma della sua tesi, in base alla quale le leggi non vanno sempre rispettate, King affermava:

> Nel nostro stesso paese, il «Tè di Boston» ha rappresentato un gesto di disobbedienza civile su vasta scala. Non dovremmo mai dimenticare che [...] tutto quello che hanno fatto in Ungheria i combattenti [anticomunisti] per la libertà era «illegale» (K, 194/196-97).

Il campione statunitense della non-violenza finiva così col richiamarsi a due insurrezioni, quella americana e quella ungherese, che certo non potrebbero essere definite pacifiche.

In effetti, l'appello all'azione diretta assume talvolta in King toni che si direbbero rivoluzionari:

> Neppure potenti eserciti potrebbero fermarci [...] Marciamo sugli alloggi a regime segregazionista finché tutti i ghetti della depressione sociale ed economica si siano dissolti e negri e bianchi possano vivere fianco a fianco in alloggi decorosi, sicuri e salubri.
>
> Marciamo sulle scuole a regime segregazionista finché ogni traccia di istruzione segregazionista e inferiore non sia diventata una cosa del passato, e negri e bianchi possano studiare fianco a fianco in un contesto capace di risanare la società come quello dell'aula scolastica.
>
> Marciamo sulla povertà finché nessun genitore americano sia costretto a saltare un pasto per dare da mangiare ai suoi figli. Marciamo sulla povertà finché non ci siano affamati che si aggirano per le strade delle nostre città grandi e piccole alla ricerca di un inesistente posto di lavoro.
>
> Marciamo sulle urne elettorali finché i tormentatori razzisti non siano scomparsi dall'arena politica. Marciamo sulle urne elettorali finché i Wallace del nostro paese non si siano ritirati tremanti nel silenzio (K, 285/290).

Si assiste qui all'invocazione di una violenza che è almeno duplice: occorre in primo luogo mettere a tacere i razzisti come George Wallace (uno dei principali campioni del Sud segregazionista) e persino costringerli a ritirarsi «tremanti» dalla competizione elettorale e, in ultima analisi, dalla vita politica. Per di più, al di là delle leggi ingiuste, l'azione diretta prende di mira anche i rapporti sociali ingiusti, ad esempio gli «alloggi a regime segregazionista», con un'invasione quindi della sfera «privata». Gli stessi rapporti di proprietà esistenti, essendo condannati in quanto intrinsecamente discriminatori e violenti, non sono al riparo dall'azione diretta.

I moderati che respingono l'azione diretta in quanto violenta o potenzialmente violenta sono rintuzzati con un linguaggio assai duro, che li

bolla quali nemici più pericolosi degli stessi razzisti: «il bianco moderato, che ha a cuore l'‘ordine' più della giustizia» e che «continua a consigliare ai negri di attendere ‘un momento più propizio'» forse è peggiore dell'«affiliato del Ku Klux Klan» (K, 195/197). La linea di demarcazione qui tracciata non contrappone non-violenza e violenza. Essa vede da una parte i razzisti dichiarati e coloro che promuovono l'attesa fondamentalmente passiva di riforme dall'alto varate da una classe dominante che in un futuro indeterminato dovrebbe essere miracolosamente convertita, se non al senso di giustizia, per lo meno alla benevolenza; sul versante opposto sono invece schierati i militanti impegnati nell'azione diretta (non sempre propriamente pacifica).

Chi è chiamato a partecipare all'azione diretta? King si preoccupava di conferire al movimento di lotta la base più larga possibile, consentendo o promuovendo la partecipazione alle manifestazioni anche di ragazze e ragazzi in tenera età; sennonché «molti deplorarono che avessimo deciso di ‘usare' i nostri figli in questo modo» (K, 206/208-209). In effetti, nel condannare, come abbiamo visto, la «desegregazione coatta» delle scuole, già alcuni anni prima Arendt aveva fatto ricorso all'argomento in base al quale inviare ragazzi neri in scuole sino a quel momento riservate ai bianchi significava costringerli ad affrontare l'ostilità dell'opinione pubblica dominante e le urla di derisione e intimidazione dei seguaci del regime di *white supremacy*: «Siamo giunti al punto in cui sono i figli ad essere chiamati a cambiare o migliorare il mondo?» (Arendt 1959, p. 50). Gli adulti erano responsabili di imporre un duro sacrificio ai loro figli e in tal modo si macchiavano di violenza. Senza lasciarsi impressionare, in una dichiarazione del 5 maggio 1963 King invitava i genitori a dar prova di coraggio:

> Non preoccupatevi per i vostri figli, non gli succederà niente di male. E se vogliono andare in prigione non ostacolateli. Perché quel che fanno non lo fanno soltanto per se stessi, ma per tutta l'America, per tutta l'umanità.

Si trattava di «mettere in pratica il principio di Gandhi: ‘Riempire le prigioni'» (K, 211 e 207/214 e 210), senza escludere neppure i ragazzi in tenera età. Era un atteggiamento che poteva solo rafforzare le obiezioni di Arendt.

Più in generale, ci imbattiamo nel problema etico già esaminato a proposito del leader indiano: è il problema relativo a una non-violenza

incline a stimolare, in modo più o meno diretto, la violenza dell'avversario contro vittime innocenti e indifese e a produrre così l'indignazione morale necessaria per screditare e isolare l'avversario stesso. Se anche era molto più cauto di Gandhi e di certi manifestanti alla Marcia del sale, che avevano esposto direttamente i figli in tenera età ai colpi delle forze di repressione (cfr. *supra*, cap. IV, § 3), tuttavia King riferiva compiaciuto dell'enorme impressione suscitata dai giornali che pubblicavano «immagini di bambini che marciavano incontro alle zanne scoperte dei cani poliziotti» ovvero «foto di donne accasciate a terra mentre gli agenti le sovrastavano con i manganelli alzati » (K, 208-209/211).

5. *La non-violenza come rinuncia all'autodifesa?*

Ma come dovevano atteggiarsi i militanti maschi e adulti del movimento, che vivevano in prima persona queste scene drammatiche? Dovevano cercare di difendere le vittime? Tanto più grave era il problema per il fatto che a scatenare la violenza non erano soltanto le forze di polizia ma anche le bande razziste. Come osserva uno storico dei giorni nostri,

> i pestaggi e le uccisioni brutali di militanti dei diritti civili, che avevano seguito le regole di King per l'impegno non-violento e i cui appelli alla protezione federale erano rimasti senza risposta, avevano creato un serbatoio profondo di frustrazione e di rabbia (Fredrickson 1995, p. 293).

Vediamo le disposizioni impartite da King:

> Il dibattito sul problema dell'autodifesa era superfluo, dal momento che ben pochi proponevano che i negri non dovessero difendersi, in quanto individui, da eventuali aggressioni. Il problema non era se uno dovesse o no usare un'arma quando assalivano la sua casa, ma se fosse giudizioso, dal punto di vista tattico, usare un'arma mentre si prendeva parte a una manifestazione organizzata (K, 317/325).

Ancora una volta, siamo in presenza non già di una condanna di principio di qualsiasi forma di violenza bensì di un ragionamento politico, che distingueva tra autodifesa violenta esercitata in quanto individui privati e da considerare lecita, e autodifesa nel corso di una manifestazione pubblica. Nel secondo caso i manifestanti «sarebbero stati chiamati a proteggere le donne e i bambini partecipanti al corteo, senza disporre di altra arma che i propri stessi corpi» (K, 313/320). Anche a questo proposito King era meno radicale di Gandhi, che in occasione della Marcia del sale aveva raccomandato ai suoi militanti di esporsi ai colpi della polizia senza proteggersi neppure con la mano o col braccio.

Non per questo erano risolti i dubbi dei seguaci del leader afroamericano: come comportarsi dinanzi alle azioni delle bande squadristiche che impedivano l'accesso dei ragazzi neri alle scuole in via di desegregazione? E come comportarsi allorché queste bande cercavano di impedire agli elettori neri di registrarsi come elettori e di votare? Occorreva invocare e attendere il ristabilimento dell'ordine a opera dell'esercito federale (il cui intervento era esso stesso avvertito come violenza intollerabile da parte

della società civile bianca) e nel frattempo subire la violenza a danno di se stessi e dei propri figli, rinunciando a un essenziale diritto? Oppure occorreva organizzarsi dal basso al fine di contenere la violenza razzista, in tal modo però rischiando di travalicare i confini della resistenza non-violenta?

Indipendentemente dalla labilità dei confini tra ricorso privato lecito all'autodifesa anche armata e ricorso pubblico in ogni caso illecito, per i militanti afroamericani si ponevano dilemmi di difficile soluzione: era moralmente sostenibile invitare bambini a partecipare alle manifestazioni e al movimento di desegregazione delle scuole e poi frapporre soltanto il proprio corpo alla violenza scatenata dalla polizia e dalle bande razziste? I militanti che si atteggiavano in tal modo non si rendevano corresponsabili della violenza subita dai bambini afroamericani?

Era un problema che si poneva anche Arendt, sia pure con toni talvolta saccenti nei confronti dei militanti del movimento per i diritti civili. Commentando la foto apparsa sulla rivista «Life» di una ragazzina nera che usciva da una scuola di recente desegregata, accompagnata e protetta da un bianco amico di suo padre, mentre tutto attorno si scatenavano la violenza verbale e l'intimidazione fisica inscenate a distanza ravvicinata dalla canaglia razzista, la filosofa scriveva:

> Alla scolaretta veniva chiesto di essere un'eroina: cosa che né suo padre, assente, né l'egualmente assente rappresentante della Naacp [National Association for the Advancement of Colored People] si sentivano chiamati a fare (Arendt 1959, p. 50).

Odioso era soprattutto il commento sul padre: avrebbe dovuto rinunciare al posto di lavoro o negare di fatto alla figlia il diritto a frequentare una scuola migliore e in grado di assicurarle un futuro migliore? In effetti, qualche tempo dopo Arendt prendeva le distanze dalla precedente presa di posizione (Young-Bruehl 1990, p. 362).

Collocandosi dal punto di vista dell'etica della responsabilità, la filosofa riteneva che per evitare di essere complici della violenza morale o fisica dei razzisti, gli afroamericani dovevano rinunciare a inviare i figli in scuole dove essi non erano ben accetti. Anche gli afroamericani più radicali, i militanti del Black Power, argomentavano a partire dall'etica della responsabilità ma, piuttosto che sacrificare i diritti dei loro figli a frequentare scuole migliori o a partecipare assieme ai loro genitori a

manifestazioni pubbliche, nella difesa di tali diritti erano pronti in caso di necessità a travalicare i confini della resistenza passiva.

6. *I luoghi della violenza: gli Usa e il Vietnam*

A rendere labili e problematici i confini tra violenza e non-violenza provvedeva soprattutto un altro problema. Nel 1966 Stokely Carmichael riferiva in questi termini a Martin Luther King della morte in Vietnam di un militante del movimento per i diritti civili:

> Gli dicesti di essere non-violento nel Mississippi. In effetti qui non sparò. Ma egli è stato colpito in Vietnam. Avresti dovuto dirgli di essere non-violento in Vietnam. Questo è il tuo problema. Non stai conducendo la tua azione come tu dici e supponi di condurla (in Hampton, Fayer 1990, p. 340).

In altre parole: come dare coerenza all'impegno per la non-violenza in una situazione in cui incombeva la coscrizione obbligatoria, che costringeva a combattere in un paese lontano e a uccidere e a essere uccisi? Invano Arendt, esprimendo l'orientamento di fondo dei liberal bianchi, lamentava la perdita di influenza della parola d'ordine della non-violenza e insisteva sul fatto che, nonostante tutto, gli Usa continuavano a essere un paese democratico: «Fino a questo momento, qui non ci sono state torture, né esistono i campi di concentramento, né il terrore» (in Young-Bruehl 1990, p. 468). Tale modo di argomentare eludeva completamente la questione di fondo: se anche non avevano fatto irruzione negli Stati Uniti, le «torture», i «campi di concentramento», il «terrore» divampavano in Vietnam; dava realmente prova di coerenza politica e di rigore morale colui che, mentre si impegnava a non oltrepassare il limite della non-violenza nella sua lotta contro il regime di *white supremacy*, tollerava di divenire partecipe della violenza e del terrore che questo stesso regime scatenava a migliaia di chilometri di distanza contro un altro popolo di colore? I militanti del Black Power, che propagandavano la renitenza alla leva e che su questo terreno erano pronti a scontrarsi col potere costituito (Giammanco 1967, p. 202), erano i campioni della violenza o della non-violenza?

Agli inizi, il movimento di protesta contro la guerra in Vietnam non coinvolgeva King. Ancora nel 1965 egli credeva alla promessa del presidente statunitense Lyndon Johnson di voler giungere a un negoziato. Occorreva allora rendere il più facile e il più indolore possibile il delicato passaggio «dal campo di battaglia al tavolo della pace», e dunque «le questioni della colpa e della moralità, per quanto importanti, dovevano

passare in secondo piano per evitare che fossero motivo di distrazione o di divisione » (K, 334/342). In questo momento ci si affidava al governo: se anche scatenava una violenza brutale, esso dichiarava tuttavia di voler perseguire il negoziato. La violenza percepita come momentanea appariva tollerabile.

Il progressivo, ulteriore inasprirsi delle operazioni di guerra e dei bombardamenti introduceva un elemento di novità. Quanto più sanguinosa diventava la guerra e quanto più terroristici si facevano i bombardamenti statunitensi, tanto più difficile risultava limitare al territorio metropolitano la professione di fede non-violenta:

> Mentre le giornate della speranza diventavano mesi di delusione, cominciai ad essere tormentato dalla contrapposizione fra le promesse di pace espresse nelle parole del governo e il micidiale incremento degli atti di guerra. Ero roso dai dubbi di coscienza (K, 334/342).

Dopo questa fase di esitazioni interveniva infine la svolta:

> Una sera mi capitò di leggere un articolo dal titolo *I bambini del Vietnam*. Dopo averlo letto, dissi a me stesso: «Non starò mai più zitto su un problema che distrugge l'anima del nostro paese mentre distrugge migliaia e migliaia di bambini in Vietnam».

Non era più possibile tacere, e anzi il silenzio osservato sino a quel momento si rivelava ingiustificabile:

> Vedevo un cumulo ordinato di male, un sommarsi di atti disumani, uno solo dei quali sarebbe bastato a indurre un uomo a nascondersi per la vergogna [...] Il senso di colpa e di vergogna mi lasciavano nudo ed esposto, come avrebbe dovuto sentirsi ogni tedesco [negli anni del Terzo Reich] quando il suo governo usava la potenza militare per sopraffare altre nazioni. Quali che fossero i torti e le ragioni, troppo a lungo mi ero concesso di rimanere uno spettatore silenzioso (K, 335/343-44).

Ora s'imponeva una rottura radicale con questo atteggiamento:

> Non avevo forse più e più volte ripetuto che lo spettatore silenzioso deve assumersi la responsabilità delle azioni brutali commesse dai vari Bull Connor [dai campioni del razzismo bianco], o da chi aveva assassinato dei bambini innocenti in una chiesa di Birmingham? Non avevo forse propugnato il principio che distogliere lo sguardo dal male equivale di fatto ad autorizzarlo? Quelli che commettono linciaggi, premono il grilletto, usano il pungolo da bestiame o i getti d'acqua degli idranti, agiscono in nome di chi rimane in silenzio. Perciò dovevo parlare, se volevo cancellare il mio nome dalle bombe che cadono sul Vietnam del Nord o del Sud, dai fusti di napalm. Era arrivato il momento – anzi, era da tempo scoccata l'ora – in cui dovevo sconfessare coloro che in nome della pace incendiano, mutilano, uccidono, e dovevo dissociarmi dai loro atti (K, 335-36/344).

La coerenza nell'impegno non-violento esigeva una condanna pubblica e inequivocabile della guerra in Vietnam. Occorreva prendere atto di un fatto: «Oggi, nelle giungle asiatiche i giovani d'America combattono, muoiono, uccidono». Per di più: «La guerra sconvolgeva le sorti di tutto il mondo: stracciava la Convenzione di Ginevra, metteva in grave difficoltà le Nazioni Unite, esacerbava i rancori fra un continente e l'altro e, peggio ancora, fra una razza e l'altra». In conclusione: «Stamani, vi dico che io non andrei a combattere nella guerra del Vietnam» (K, 333 e 344-45/341 e 352-53).

Ma non tutti i collaboratori di King erano pronti a seguirlo su questa strada: non si rischiava di rompere con l'amministrazione Johnson, che pure si mostrava incline ad accogliere alcune delle rivendicazioni avanzate dal movimento per i diritti civili? Piuttosto che occuparsi di problemi più grandi di loro e inimicarsi così i circoli che soli potevano aiutarli, gli afroamericani avrebbero dovuto concentrarsi esclusivamente sulla loro condizione e sui miglioramenti che ad essa potevano essere apportati.

7. *Tra aspirazione alla cooptazione e lotta per il riconoscimento*

A ben guardare il dilemma dinanzi al quale si trovavano il movimento per i diritti civili e i militanti afroamericani non riguardava in primo luogo l'atteggiamento da assumere nei confronti della violenza: a rendere priva di senso negli Usa, almeno per il futuro prevedibile, ogni ipotesi rivoluzionaria erano la ridotta percentuale dei neri rispetto alla popolazione complessiva e i rapporti di forza di fatto esistenti.

In Malcolm X, l'esponente più maturo del radicalismo afroamericano, risuonano talvolta accenti che si potrebbero definire «gandhiani». Egli celebra la «rivoluzione incruenta» che in Egitto pone fine alla monarchia-marionetta del colonialismo britannico, rende omaggio all'«autocontrollo» dei neri che, pur armati, non cadono nella trappola tesa dalla «brutalità» della polizia. No, non si tratta di «combattere l'uomo bianco a bastonate: è sufficiente la verità»; occorre dunque impegnarsi sul piano ideologico e politico, organizzandosi anche per esercitare il diritto di voto, nonostante le violenze e le intimidazioni delle bande razziste, e pesare sul piano elettorale (in Giammanco 1967, pp. 70, 84, 96 e 106-107). L'insistenza di Malcolm X sul diritto all'autodifesa, proprio di ogni uomo libero, non comporta affatto l'appello alla rivolta armata e, tanto meno, il culto superstizioso della violenza: «Non sono fautore della violenza, ma la violenza che c'è negli Stati Uniti è quella di cui è vittima il negro»; allorché le forze dell'ordine si rivelano latitanti, occorre in qualche modo difendersi dalle «azioni violente commesse da gruppi organizzati come il Ku Klux Klan» (in Giammanco 1967, p. 112). E non si dimentichi che il diritto all'autodifesa è riconosciuto, almeno sul piano più strettamente «privato», anche da King.

A caratterizzare la linea politica di Malcolm X erano lo sforzo e l'intento dichiarato di «sottrarre al contesto nazionale, o domestico, alla giurisdizione del governo degli Stati Uniti» la questione nera per poterla «internazionalizzare». Piuttosto che fare appello alla benevolenza dei governanti statunitensi, occorreva denunciarli in ogni sede internazionale e, soprattutto, dinanzi ai paesi e ai popoli del Terzo Mondo (in Giammanco 1967, pp. 78, 81-82 e 131). Diverso era l'orientamento di King. Così egli

concludeva il suo più celebre discorso, quello pronunciato il 28 agosto 1963:

> Nonostante le difficoltà e le frustrazioni del momento, ho ancora un sogno, e questo sogno è profondamente radicato nel sogno americano.
>
> Il mio sogno è che un giorno questa nazione si risveglierà e realizzerà il vero significato del suo credo: «Noi riteniamo le seguenti verità di per se stesse evidenti, che tutti gli uomini sono stati creati eguali» (in Hofstadter 1982, vol. III, p. 452).

Pur straordinariamente efficace sul piano retorico, questa dichiarazione risultava assai discutibile sul piano storico (e filologico). Il paese scaturito dalla *Dichiarazione di indipendenza* qui citata aveva avuto per decenni quali presidenti quasi sempre proprietari di schiavi, aveva sviluppato sino alle sue estreme conseguenze la schiavitù-merce su base razziale e la de-umanizzazione e reificazione dello schiavo; a conclusione della Guerra di secessione aveva sì (con grave ritardo rispetto a molti altri paesi e territori dell'emisfero occidentale) abolito l'istituto della schiavitù ma per imporre un regime di terroristica supremazia bianca, che non trovava termini di confronto in America Latina e che continuava in qualche modo a sopravvivere a quasi due secoli di distanza dalla *Dichiarazione di indipendenza*. Questo solenne documento teorizzava l'eguaglianza degli uomini indipendentemente dalla linea del colore o invece faceva riferimento solo alla comunità bianca? Esso era stato in realtà redatto da un proprietario di schiavi, Jefferson, che era convinto dell'inferiorità intellettuale dei neri e che non aveva mai voluto emancipare i suoi schiavi.

Scarsamente attendibile sul piano della ricostruzione storica, il discorso di King rivelava un chiaro orientamento politico: era un appello ai settori liberal della classe dirigente statunitense a non escludere a priori la comunità nera dal «sogno americano», conferendo a quest'ultimo una maggiore credibilità anche sul piano internazionale. In questo senso, sempre nel 1963 King rimproverava ai suoi critici di sinistra di aver «perduto la fede nell'America» (K, 197/199). In effetti, non tutti gli afroamericani si riconoscevano nel «sogno americano» e nella «fede nell'America». Spesso, invece, gli ex schiavi si impegnavano a costruire un'identità ben diversa da quella degli ex proprietari di schiavi, riscoprivano le loro radici che li riportavano idealmente in Africa e, volgendo lo sguardo alle lotte in corso a livello mondiale contro il dominio coloniale o semicoloniale, si sentivano parte integrante di questo gigantesco movimento di emancipazione; essi

erano così portati a solidarizzare con popoli e movimenti politici che spesso erano costretti a fronteggiare l'ostilità degli Usa.

Tra gli afroamericani il contrasto tra queste due tendenze era in atto da decenni ma era divenuto decisamente più acuto a partire dallo scoppio della Guerra Fredda, allorché solidarizzare col movimento anticolonialista e con le lotte del Terzo Mondo esponeva all'accusa di complicità col movimento comunista e di tradimento della patria. Le correnti più moderate e più inclini a fare appello alla benevolenza della classe dominante, condividendo con essa il «sogno americano», non sono affatto quelle più coerentemente non-violente. L'introduzione nel 1948 della leva obbligatoria era stata l'occasione per A. Philip Randolph, prestigioso leader nero e ormai fervente anticomunista, per sottolineare in questi termini i vantaggi che sarebbero derivati dalla desegregazione dell'esercito (Fredrickson 1995, pp. 235-36): la credibilità della democrazia americana si sarebbe rafforzata anche tra i neri, e questi avrebbero fornito un appoggio più convinto ai dirigenti di Washington nel corso della Guerra Fredda (e all'occorrenza calda).

Comincia a emergere la reale linea di demarcazione. Gli inizi del movimento per i diritti civili negli Usa cadevano negli stessi anni in cui conosceva un forte sviluppo la lotta dei neri in Sudafrica, che perseguivano gli stessi obiettivi (la desegregazione) e spesso facevano ricorso agli stessi metodi adottati dagli afroamericani. E, tuttavia, a questa lotta prestavano scarsa attenzione King e i suoi collaboratori, i quali si guardavano bene dal denunciare l'appoggio diplomatico che il governo statunitense forniva agli artefici del regime di apartheid: forte era il timore di essere bollati e perseguitati quali comunisti (ivi, pp. 252, 265 e 267) e chiara era la consapevolezza che Washington era disposta a guardare con indulgenza o benevolenza un movimento per la cooptazione, non certo una lotta che collegasse l'emancipazione del popolo di origine coloniale negli Usa (gli afroamericani) con il riconoscimento e l'emancipazione generalizzata dei popoli in condizioni coloniali o semicoloniali nel resto del mondo.

È lo stesso King a richiamare più tardi l'attenzione su quello che succede, appena egli comincia a criticare la guerra in Vietnam, che vede il dilagare della violenza su larghissima scala e in forme particolarmente brutali: «Mi si rimproverava, anche da parte di colleghi militanti nel movimento per i diritti civili, di membri del Congresso e di confratelli, di 'non limitarmi al problema dei diritti civili'» dei neri statunitensi (K, 334/343). Coloro che aspirano alla cooptazione ritengono fuorviante e controproducente far

valere la regola della non-violenza anche per i rapporti internazionali e per la politica estera di Washington. Ben diverso è l'atteggiamento del King più maturo, che esprime invece rincrescimento per il ritardo con cui egli è giunto alla condanna della guerra in Vietnam:

> Quando ho cominciato ad agire per interrompere il tradimento costituito dai miei silenzi, e a parlare mettendo a nudo quel che mi bruciava il cuore – quando ho cominciato a chiedere una radicale dissociazione dalla distruzione del Vietnam – molti hanno messo in dubbio la saggezza del mio comportamento (K, 337/345).

I fautori della cooptazione sono ovviamente appoggiati dal potere e dall'ideologia dominanti: «Appena mi dichiarai contrario alla guerra in Vietnam, quasi tutti i giornali del paese mi criticarono» (K, 342/350).

8. *Gli afroamericani a Wounded Knee e in Vietnam*

Sennonché, la ricerca della cooptazione appariva tanto meno persuasiva, quanto più stentate si rivelavano le agognate concessioni dall'alto. Anzi, non mancavano i segnali in direzione contrapposta. Il movimento per i diritti civili degli afroamericani era già iniziato da qualche tempo, ma in Alabama centinaia di neri affetti da sifilide, invece di essere curati, erano usati come cavie umane dal governo, impegnato a studiare gli effetti della malattia (cfr. Losurdo 2007, cap. IV, § 1). Era un problema solo del Sud? In una lettera a Jaspers del 3 gennaio 1960 Arendt riferiva di un episodio emblematico:

> A tutte le ultime classi delle scuole medie di New York è stato assegnato un tema: immaginarsi un modo per punire Hitler. Ed ecco cosa ha proposto una ragazza negra: si dovrebbe mettergli addosso una pelle nera, e poi obbligarlo a vivere negli Stati Uniti (in Young-Bruehl 1990, p. 361).

In modo fresco e ingenuo si immaginava una sorta di legge del contrappasso, in base alla quale i responsabili della violenza razzista del Terzo Reich erano costretti a subire, in qualità di neri, la violenza razzista della repubblica nord-americana (e soprattutto degli Stati del Sud)! Alla candida ragazza di colore sembravano rispondere i campioni della *white supremacy*: per dirla con King, nell'estate del 1966 «nei parchi di Chicago le svastiche spuntavano come erbacce degeneri» (K, 305/312). L'agitazione del vessillo caro al regime che più di ogni altro ha rappresentato l'orrore dello Stato razziale insegnava un'amara verità agli afroamericani: anche in presenza di concessioni reali da parte del potere dominante, ad essi era comunque negato qualsiasi risarcimento simbolico.

Ecco allora il Black Power e le correnti più radicali porsi il problema della conquista dell'autostima e del riconoscimento in quanto gruppo. Risuona la parola d'ordine: «Nero è bello» (*Black is beautiful*). È un grido di riscossa che non contiene in sé alcun incitamento alla violenza e vuole invece essere un appello ai membri della comunità nera perché si scuotano di dosso l'autofobia imposta dagli oppressori e riaffermino la propria identità senza complessi di inferiorità, recuperando la propria storia e riscoprendo le proprie radici. Il costituirsi come gruppo è anche la condizione per poter contare realmente nella società, e a tale proposito –

sottolineano alcuni settori del movimento – si può prendere a modello il comportamento degli ebrei (Fredrickson 1995, pp. 294-97 e 313).

Sull'esigenza espressa dal Black Power finisce col concordare anche King: «Ci sono situazioni in cui per riuscire ad arrivare a una società integrata vedo la necessità di una fase temporanea di segregazione [...] Spesso, quando c'è la fusione, i negri vengono integrati ma senza ottenere nessun potere». A tale proposito il leader afroamericano riferisce di un'esperienza dolorosa e istruttiva al tempo stesso. Nel 1965 egli è invitato assieme a sua moglie ad assistere a un concerto organizzato da una scuola da poco integrata e alla quale sono iscritti anche i suoi figli:

> Eravamo sicuri che il programma si sarebbe concluso con qualche esempio della più originale delle musiche americane, lo spiritual negro. Ma ci sbagliavamo. Invece, tutti gli studenti, compresi i nostri figli, conclusero la serata intonando *Dixie*,

la musica divenuta l'inno dell'esercito sudista e schiavista nel corso della Guerra di secessione (K, 325 e 327/332 e 335). L'integrazione risultava così essere l'assorbimento da parte dei neri, compresi talvolta gli stessi militanti per i diritti civili, della cultura che aveva suggellato la loro oppressione e la loro umiliazione.

Il concerto appena visto non era un fatto isolato. Diamo ancora la parola a King:

> I libri di storia, che ignoravano quasi del tutto il contributo dei negri alla storia americana, non facevano che accentuare la loro sensazione di non valere niente, aggiungendo fondamenti alla dottrina anacronistica della supremazia bianca.

In modo ancora più insidioso, questa «dottrina» era quotidianamente ribadita dal linguaggio, che in modo costante associava il colore nero con un giudizio di valore negativo e il colore bianco con un giudizio di valore positivo (K, 326-27/334). Di qui la necessità avvertita dagli afroamericani di definire un'identità che non legittimasse e perpetuasse sul piano storico e culturale l'assoggettamento subito per secoli.

L'auto-organizzazione dei neri risultava necessaria anche da un ulteriore punto di vista: per dirla con King, il «Black Power era anche un modo per propugnare l'idea di mettere in comune le risorse finanziarie dei neri per arrivare a una sicurezza economica» (K, 325/333), per promuovere il riscatto dal degrado, puntando non solo sulle concessioni dall'alto ma anche sull'iniziativa autonoma dal basso.

È un’esigenza largamente incompresa dai liberal bianchi. Nel 1959, mentre comincia a riflettere sulla questione nera, Arendt dichiarava che «il colonialismo e l’imperialismo delle nazioni europee» sono il «grande crimine nel quale l’America non è mai stata implicata» (Arendt 1959, p. 46). Eppure, nella rivolta anti-inglese dei coloni americani ha svolto un ruolo importante il desiderio di sbarazzarsi dei limiti posti dal governo di Londra alla loro espansione (coloniale) a Ovest. In ogni caso la storia degli Usa risulta strettamente intrecciata con due fra i capitoli più orribili della storia del colonialismo: la deportazione, la decimazione e l’annientamento dei pellerossa; la schiavizzazione dei neri e la loro oppressione e umiliazione anche dopo l’abolizione formale dell’istituto della schiavitù. La lettura arendtiana della storia degli Stati Uniti condannava di fatto all’insignificanza la tragedia coloniale dei pellerossa e dei neri e quindi agli uni e agli altri negava comunque il risarcimento simbolico.

È vero, più tardi Arendt riconosce il «crimine originario» (riconducibile alla storia del colonialismo), che si esprime nella stessa Costituzione degli Stati Uniti, caratterizzata dal rifiuto di «inglobare gli schiavi nel patto originario»[29]. Ma questa apertura è immediatamente vanificata dall’aspra polemica contro i movimenti di liberazione nazionale, che suscitano un’eco simpatetica tra gli afroamericani. Nel saggio *Sulla violenza* Arendt è categorica: ci si può attendere ben poco dalla vittoria dei «movimenti di liberazione nazionale». Basta dare uno sguardo alla storia: «La rarità delle rivolte degli schiavi e delle insurrezioni fra i diseredati e gli oppressi è ben nota, le poche volte che si sono verificate» è stato «un incubo per tutti»[30]. Rimossa del tutto è l’epica rivoluzione degli schiavi neri guidata da Toussaint Louverture, che aveva dato vita al primo paese sul continente americano (Santo Domingo-Haiti) ad essersi sbarazzato della schiavitù, e che aveva fornito un contributo essenziale alla liquidazione di tale istituto nell’America Latina nel suo complesso. Rimossa è altresì la grande ondata rivoluzionaria che nel Novecento vede «i diseredati e gli oppressi» delle colonie in Asia, in Africa e nella stessa America Latina infliggere colpi decisivi al dominio coloniale e al regime planetario di *white supremacy*, facendo apparire obsoleto e intollerabile questo regime anche nell’ambito degli Usa. Insostenibile sul piano storico, l’affermazione perentoria di Arendt aggrava ulteriormente il problema della conquista dell’autostima dolorosamente avvertito dai neri, che ora risultano privi di storia o con la storia solo dei loro oppressori.

Ma Arendt incalza: «Non sono mai stati gli oppressi e gli esclusi in prima persona che hanno aperto la strada, ma coloro che non erano oppressi e non erano degradati ma non potevano sopportare che altri lo fossero»[31]. Pur facendo professione di non-violenza e pur prendendo spunto dalle rivolte (duramente represse) degli schiavi neri per ribadire che negli Stati Uniti i rapporti di forza non consentono altra soluzione che quella non-violenta, King rende tuttavia omaggio, come sappiamo, ai «coraggiosi tentativi dei nostri fratelli insurrezionisti, come Denmark Vesey e Nat Turner». Di ciò non c'è traccia nel quadro delineato da Arendt così come non c'è traccia del fatto che anche nel secondo dopoguerra a lanciare la sfida contro il regime di *white supremacy*, pagando di persona, sono in primo luogo gli afroamericani. Questi sono da Arendt in qualche modo invitati a cedere ai bianchi di orientamento liberal la direzione del movimento per i diritti civili, dato che ad «aprire la strada» (e a dirigere) non possono mai essere «gli oppressi e gli esclusi in prima persona».

In sintesi: costretti a uccidere e a morire in Vietnam per una causa che non era la loro e idealmente espropriati della loro storia, gli afroamericani si sentivano come i soldati neri che a Wounded Knee avevano cominciato a scuotersi o sperato di scuotersi di dosso almeno in parte l'oppressione e il disprezzo dei bianchi partecipando al massacro dei pellerossa. C'era un'aggravante rispetto al 1890; settant'anni dopo gli afroamericani erano costretti a combattere contro un popolo col quale tendevano a simpatizzare.

Anche a tale proposito emergeva con nettezza l'abisso che ormai si era spalancato tra gli afroamericani impegnati nella lotta di emancipazione da un lato e i bianchi liberal dall'altro. Nonostante la rappresentazione che ne dava Arendt, i primi non erano affatto più inclini alla violenza dei secondi. Anzi, al contrario che nel Black Power e in King, nei bianchi liberal (Arendt compresa), la critica all'intervento statunitense in Vietnam era formulata a partire non dalla condanna di principio della violenza e della guerra coloniale, bensì dalla constatazione dei costi e dei guasti profondi che un impegno militare massiccio, prolungato e senza grandi prospettive di successo provocava nella stessa metropoli imperialista. Ancora nell'aprile 1965 Arendt scriveva a Mary McCarthy di non essere «troppo interessata» alla guerra; Blücher, il marito della filosofa e a lei legato da un sodalizio anche spirituale e politico, «non era affatto contrario al coinvolgimento iniziale dell'America in Vietnam, e fino a dopo il 1965 si rifiutava di firmare petizioni di protesta contro la guerra». Dieci anni dopo, appena

concluso il disimpegno operato dall'amministrazione Nixon, Arendt esprimeva la sua profonda preoccupazione per «il rapido declino del potere degli Stati Uniti» (Young-Bruehl 1990, pp. 433 e 594 nota 1 e 435). Non c'erano espressioni di simpatia per il popolo che aveva saputo tener testa alla più grande potenza mondiale, nonostante la violenza barbara da essa dispiegata.

9. *Dal «sogno americano» al sogno terzomondista*

Nel prendere coscienza dell'abisso che ormai li separava dai liberal bianchi, gli afroamericani di orientamento più radicale leggevano con crescente partecipazione *I dannati della terra* di Frantz Fanon. Nel libro del grande intellettuale di colore e teorico appassionato della rivoluzione ed emancipazione dei popoli coloniali essi cercavano e trovavano un aiuto ad affrontare e risolvere il problema della conquista dell'autostima: si trattava di aprire un nuovo fronte di lotta contro il colonialismo, che «si orienta verso il passato del popolo oppresso, lo storce, lo sfigura, lo annienta» e così, oltre che all'oppressione politica e allo sfruttamento economico, gli infligge anche l'«alienazione culturale». E il libro di Fanon aiutava gli afroamericani a superare l'autofobia: i «dannati della terra», le «masse nere, brune e gialle», guardate e con disprezzo e con angoscia dall'Occidente e dalla stessa Arendt considerate incapaci di promuovere una reale emancipazione, erano le protagoniste di un gigantesco processo di «decolonizzazione, che si propone di mutare l'ordine universale» (Fanon 1967, pp. 150, 10 e 3).

Divenuto privo di qualsiasi credibilità in seguito alla tenace resistenza opposta dal regime di *white supremacy*, il «sogno americano» tende sempre più ad essere sostituito dal sogno terzomondista. È un processo che, sia pur con oscillazioni, si può osservare nello stesso King, il quale sottolinea con enfasi gli stretti legami tra «i popoli scamiciati e scalzi della terra», i quali «si stanno sollevando come non mai». Ben lungi dall'essere soli, «i negri degli Stati Uniti» sono impegnati «insieme ai fratelli neri dell'Africa e ai fratelli di pelle scura o gialla in Asia, in Sudamerica e nei Caraibi» a raggiungere «la terra promessa della giustizia razziale» e a respingere «il senso di arroganza tipico dell'Occidente, che crede di avere tutto da insegnare agli altri, e nulla da imparare da loro» (K, 197 e 340-41/200 e 349).

Questa costruzione dell'identità, che spinge i neri a schierarsi col movimento anticolonialista e a dialogare coi comunisti (ben presenti in quel movimento), non può non suscitare reazioni allarmate in ampi settori dell'opinione pubblica statunitense. Collocandosi da un punto di vista apparentemente remoto rispetto ai conflitti politici più immediati, Arendt

dichiara: «Il Terzo Mondo non è una realtà ma un'ideologia»[32]. All'autrice di un'affermazione così perentoria si potrebbe ricordare che Jefferson, il quale si proponeva di rispedire in Africa gli afroamericani una volta liberati dalle catene della schiavitù, e Lincoln, il quale sperava di deportarli in America Latina, partivano dal presupposto dell'unità dei popoli di colore e di quello che più tardi sarebbe stato chiamato il Terzo Mondo. I legami un tempo chiamati a giustificare la progettata deportazione dei neri dalla «terra dei bianchi» sono avvertiti e rivendicati da parte delle vittime con un sentimento di orgoglio e di sfida, in un momento in cui divampa a livello mondiale la rivolta contro la *white supremacy*. Sennonché, impegnata com'è a distruggere l'identità e il sogno terzomondista, Arendt ribadisce l'anno dopo in un'intervista la tesi enunciata nel 1969 nel saggio *Sulla violenza*:

> Sono veramente dell'opinione che il Terzo Mondo è esattamente quello che ho detto, un'ideologia o un'illusione.
>
> L'Africa, l'Asia, l'America Latina: quelle sono realtà [...] Se le capita, provi a dire a un cinese che appartiene esattamente allo stesso mondo di uno di una tribù bantù africana e, mi creda, avrà la sorpresa della sua vita[33].

L'Africa e il mondo afroamericano sono appiattiti sulla «tribù bantù» (particolarmente arretrata) e, a partire da questo appiattimento non privo di toni inquietanti, si costruisce la contrapposizione tra afroamericani e cinesi; netto è il contrasto con King, che parla dei «fratelli di pelle scura o gialla». Vale la pena di ricordare che a fine Ottocento, se dinanzi a certi parchi pubblici del Sud degli Stati Uniti campeggiava la scritta: «Vietato l'ingresso ai cani e ai negri» (*Niggers*), a Shanghai, la concessione francese difendeva la sua purezza mettendo bene in mostra il cartello: «Vietato l'ingresso ai cani e ai cinesi». D'altro canto, a lungo i teorici della diseguaglianza delle razze, da Gobineau a Rosenberg (il principale ideologo del Terzo Reich), hanno accostato «negri» e «gialli», gli uni e gli altri colpiti a livello mondiale e nella repubblica nordamericana dal regime di *white supremacy* (Losurdo 2005, cap. X, § 3, e 2007, cap. III, § 4).

Secondo Arendt, mentre il Terzo Mondo è un'astrazione ideologica, l'Asia costituisce invece una «realtà». Perché mai? Nel momento in cui cade questa affermazione, enorme è la disparità di reddito che separa il Giappone dai paesi meno sviluppati dell'Asia, ed è ancora fresco il ricordo dell'orrore di cui esso si è macchiato a danno in primo luogo dei suoi vicini

asiatici. Deciso a entrare nel club esclusivo delle grandi potenze coloniali, che sino a quel momento aveva visto la presenza solo di paesi occidentali, l'Impero del Sol Levante aveva cercato a breve distanza dai suoi confini la sua Africa o il suo Far West e qui aveva individuato le razze inferiori da assoggettare e decimare, secondo il modello classico della tradizione coloniale. Ben si comprende allora che, indipendentemente dalla loro collocazione geografica e dall'identità etnica dei loro oppressori, le vittime del colonialismo si sentano membri di un'unica realtà, quella del Terzo Mondo. È chiaro che ogni categoria generale sussume realtà individuali tra loro più o meno diverse (d'altro canto, è proprio questa la funzione dei concetti e senza concetti non è possibile né argomentare né pensare), ma non c'è dubbio che, nel confronto, la categoria di «Asia» risulta molto più generica e molto più povera di quella di «Terzo Mondo». Sennonché, la preoccupazione principale di Arendt è di carattere politico, è la distruzione del sogno terzomondista.

10. *La conquista dell'autostima: Gandhi, King e Fanon*

È un sogno agli occhi della filosofa intriso dal culto della violenza: gli afroamericani, che si riconoscono in Fanon, che salutano i successi anche militari conseguiti dai movimenti di liberazione nazionale e che si ribellano alla guerra contro il Vietnam, sono accusati di dimenticare la lezione di Gandhi e «l'enorme potere della non-violenza»[34]. In realtà, dal potere dominante gli afroamericani sono chiamati a ispirarsi non già al Gandhi più maturo, che inseriva la lotta di emancipazione del popolo indiano nel contesto generale della rivoluzione anticolonialista mondiale, della riscossa delle «razze oppresse della terra» (CW, 83; 176), e cioè della riscossa del Terzo Mondo dichiarato inesistente da Arendt; no, in nome della «non-violenza» i neri statunitensi sono chiamati dal potere dominante a rendersi complici della violenza coloniale in Vietnam e a seguire semmai l'esempio del primo Gandhi, che sperava di conseguire la cooptazione per i suoi connazionali, facendoli partecipare alla repressione della rivolta degli zulù o alle altre imprese belliche dell'Impero britannico.

D'altro canto, il rimprovero da Arendt rivolto al Black Power ignora che in tutto il corso della sua evoluzione il leader indiano ha costantemente fatto appello al suo popolo a dar prova di coraggio «virile» e guerriero, in modo da conquistare l'autostima e strappare il riconoscimento e l'emancipazione. Su questo punto è possibile procedere a un confronto tra Gandhi e Fanon. L'accostamento può sembrare paradossale e persino provocatorio, epperò a uno sguardo più attento emergono con chiarezza i punti di contatto tra i due. Nel primo possiamo leggere: «I britannici hanno il grande vizio di privare dell'autostima una nazione assoggettata»; essi ci hanno «derubati della nostra autostima» (*self-respect*), procedendo all'«umiliazione dell'intera nazione» (CW, 17; 86 e CW, 22; 235 e 195). A sua volta il secondo osserva: «Il colonizzato [...] non ha preso le armi solo perché moriva di fame e assisteva al disgregarsi della sua società, ma anche perché il colono lo considerava, lo trattava come una bestia»; l'oppressore crea «intorno allo sfruttato un'atmosfera di sottomissione e di inibizione che allevia notevolmente il compito delle forze dell'ordine» (Fanon 1967, pp. 91 e 6).

Sul piano più propriamente militare il popolo colonizzato è bollato dai suoi oppressori in quanto codardo. E dunque, per conseguire il riconoscimento, esso è costretto a scuotersi di dosso anche questa accusa ormai interiorizzata e divenuta in tal modo un ostacolo per la riconquista dell'autostima. Gandhi così argomenta: «Solo eguali possono essere partner. Non ci può essere partnership tra il gatto e il topo, tra l'elefante e la formica [...] Con questa paura codarda in noi, come possiamo essere eguali ai britannici?». Sì, «fin quando non ci liberiamo della paura della vita militare, non possiamo essere considerati partner eguali degli inglesi» (CW, 17; 80 e 83). Ecco perché, in occasione della repressione della «rivolta» degli zulù ovvero della «caccia all'uomo» scatenata contro di essi, il leader indiano si impegna a far partecipare attivamente i suoi connazionali all'impresa. Essi potranno così scrollarsi di dosso lo stereotipo che li vorrebbe codardi o comunque scarsamente dotati sul piano bellico: «Non possiamo controbattere quest'accusa con una replica scritta. C'è un solo modo di smentirla: la via dell'azione», e cioè dell'impegno diretto nelle operazioni belliche (CW, 5; 269). Seguendo la medesima logica, dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, Gandhi invita i suoi compatrioti a insistere per essere arruolati nell'esercito imperiale, anche nel caso che il governo di Londra frapponga ostacoli (com'era avvenuto al tempo della spedizione contro gli zulù). È un punto essenziale: «I britannici sono una nazione di eroi. Essi riconosceranno l'eroismo» (CW, 17; 85 e 82), l'eroismo di un popolo che, come sappiamo, da Gandhi è chiamato a spogliarsi una volta per sempre della sua «effeminatezza» e a dar prova di maschio coraggio e di «virilità». Con linguaggio diverso Fanon parla della «violenza» rivoluzionaria del colonizzato come «prassi assoluta» (Fanon 1967, p. 46).

La partecipazione attiva e persino eroica alla lotta armata è la condizione per poter conseguire il riconoscimento: ciò vale per Fanon come per Gandhi; solo che per il primo si tratta di colpire il potere coloniale, mentre per il secondo la violenza prende di mira i nemici dell'Impero dal quale egli spera di strappare il riconoscimento. Nel Gandhi della maturità il coraggio virile e guerriero svolge un duplice ruolo: ferma restando la disponibilità ad assistere militarmente la Gran Bretagna nel corso del secondo conflitto mondiale, nel caso venga promessa l'indipendenza all'India, il movimento indipendentista deve incalzare (e provocare) incessantemente il potere coloniale, attenendosi sì alla «non-violenza» ma mettendo sul conto una

repressione sanguinosa e su larga scala e essendo pronti anche in questo caso a sfidare la morte.

Non molto diverso dal problema affrontato dagli indiani e dagli algerini di Fanon era il problema dinanzi al quale si trovavano gli afroamericani. Per secoli la loro oppressione era andata di pari passo con la loro razzizzazione in quanto pavidi e codardi. Come sappiamo, questo stereotipo odioso e infamante pesava anche sul popolo indiano, e contro di esso non si era stancato di lottare Gandhi, il quale però ancora nel novembre 1941 scriveva:

> I negri sono fisicamente robusti, i loro toraci sono ammirevoli, ma i britannici li hanno riempiti di paura sino al punto che un robusto negro trema alla vista di un bambino bianco (CW, 81; 231).

Collochiamoci ora dal punto di vista degli afroamericani impegnati nella lotta di emancipazione: non si rischiava di rafforzare l'ideologia dei campioni della *white supremacy*, evitando di contrastare con un minimo di efficacia la violenza che le bande squadriste scatenavano anche contro donne e bambini? Per di più, in un paese come gli Usa, dove il diritto all'autodifesa e a portare le armi sono sanciti costituzionalmente, impegnarsi a una non-violenza incondizionata non significava in ultima analisi rinunciare alla cittadinanza e allo statuto di cittadino libero? Per secoli, in America, anche ai neri in teoria liberi era stata negata la facoltà di portare le armi riconosciuta invece ai bianchi: ancora una volta, agli occhi dei militanti del Black Power, la linea della non-violenza di principio e incondizionata rischiava da un lato di rafforzare l'autocoscienza esclusivistica e sprezzante dei campioni e seguaci della *white supremacy*, dall'altro di aggravare l'autofobia dei neri e di rendere quindi ancora più difficile la conquista dell'autostima.

La situazione in cui si trovavano gli afroamericani era ben diversa da quella affrontata dal secondo Gandhi. Questi non voleva più rendersi complice della violenza coloniale dell'Impero britannico, come aveva fatto in occasione della repressione scatenata contro gli zulù; ma, negli anni del secondo conflitto mondiale, sperava pur sempre che il governo di Londra avrebbe concesso l'indipendenza all'India e avrebbe consentito al popolo indiano di dimostrare il suo coraggio «virile» nel corso della guerra non contro un popolo coloniale ma contro un imperialismo più barbaro e più feroce; d'altro canto la lotta non-violenta ma radicale contro il governo di Londra avrebbe evidenziato l'impotenza di quest'ultimo, allorché esso era

costretto a scontrarsi contro un intero popolo, pronto a sfidare coraggiosamente la morte (e anche per questo verso lo stereotipo razzista della codardia dei popoli di colore risultava confutato). Entrambe le condizioni mancavano negli Usa. Gli afroamericani costituivano una minoranza e non potevano in alcun modo sperare di bloccare l'intero paese; e certo non contribuiva a rafforzare la loro autostima la linea politica (condivisa dai settori più moderati della comunità nera), che suggeriva la non-resistenza in patria contro la violenza razzista e la dimostrazione di coraggio guerriero in Vietnam, nel corso di una guerra coloniale contro un popolo del Terzo Mondo, di cui gli afroamericani più radicali (e talvolta lo stesso King) si sentivano ormai parte integrante.

King presta grande attenzione al problema sollevato dal Black Power:

> Per la giovane vittima dei quartieri poveri, questa società ha limitato le scelte della sua vita a un punto tale da non lasciarle altro modo di esprimere la sua virilità se non con la capacità di difendersi fisicamente. Non meraviglia che a questi ragazzi sembri logico rispondere, ricorrere alla violenza contro l'oppressione; è l'unico modo, essi credono, per ottenere il riconoscimento (K, 303-304/310).

È degna di nota la finezza simpatetica con cui il «Gandhi nero» analizza le ragioni dell'atteggiamento assunto dagli afroamericani più radicali:

> Il Black Power era una reazione psicologica all'indottrinamento psicologico che portava alla creazione del perfetto schiavo. Spesso è stata una reazione che produceva risposte negative e non realistiche, e spesso dava origine a parole e atti intemperanti; tuttavia non dobbiamo trascurarne il valore positivo di aver chiamato i negri a un nuovo senso della propria virilità, a un senso profondo di fierezza razziale, a un baldanzoso apprezzamento del proprio patrimonio ereditario. Era necessario che i negri esprimessero una nuova consapevolezza della propria dignità, del proprio valore; dovevano farsi avanti in un sistema che continuava a opprimerli e sviluppare un senso inattaccabile e maestoso del proprio valore: non potevano più vergognarsi di essere neri.
>
> Non è facile suscitare un senso di dignità virile in un popolo al quale per tanti secoli è stato instillato il senso di essere meno di niente (K, 326/333-34).

King si sente costretto a demarcarsi rispetto a «due forze opposte». Non si tratta solo di prendere le distanze dal Black Power. Ancora più importante è la demarcazione rispetto a quei «negri che dopo lunghi anni di oppressione hanno perduto a tal punto il rispetto di sé e il senso di essere 'qualcuno' da arrivare ad adattarsi al regime segregazionista» o che si godono il loro benessere, mostrandosi del tutto «insensibili ai problemi delle masse» (K, 196-97/199). Nel confronto con coloro che cercano di

risolvere con metodi errati (violenti) il problema della conquista del «riconoscimento» e dell'autostima, appaiono peggiori coloro che questo problema non avvertono per nulla.

11. *Lotta per il riconoscimento e violenza: Arendt e Fanon*

Possiamo ora comprendere quanto sia unilaterale la lettura che Arendt fa di Fanon quale devoto di un culto cieco della violenza. In realtà, per l'autore dei *Dannati della terra*, se vuole essere realmente vittorioso, un movimento di liberazione nazionale deve non solo restringere nettamente il bersaglio della violenza rivoluzionaria, ma a un certo punto deve saper operare il passaggio dalla fase militare a quella politico-economica della lotta. Per conferire concretezza e solidità all'indipendenza conquistata sul piano militare, il paese di nuova indipendenza deve fuoriuscire dal sottosviluppo. L'impegno nel lavoro e nella produzione prende così il posto del coraggio nella battaglia; la figura del lavoratore più o meno qualificato subentra a quella del guerrigliero. Allorché si sente costretta a capitolare, la potenza coloniale sembra dire ai rivoluzionari: «Giacché volete l'indipendenza, prendetevela e crepate»; in tal modo «l'apoteosi dell'indipendenza si trasforma in maledizione dell'indipendenza». È a questa nuova sfida, di carattere non più militare, che occorre saper rispondere: «Ci vogliono capitali, tecnici, ingegneri, meccanici, ecc.» (Fanon 1967, pp. 56 e 58). Fanon ha in qualche modo previsto da un lato lo stallo di tanti paesi africani che non sono riusciti a passare dalla fase militare alla fase economica della rivoluzione, dall'altro la svolta verificatasi in rivoluzioni anticoloniali come quella cinese o vietnamita. Siamo ben lontani da una celebrazione indiscriminata della violenza in quanto tale. La catarsi implicita nella teoria della rivoluzione che da Marx e Engels ha preso le mosse non è dileguata nell'autore dei *Dannati della terra*: «Il razzismo, l'odio, il risentimento, 'il legittimo desiderio di vendetta' non possono alimentare una guerra di liberazione [...] L'odio non potrebbe costituire un programma». Non a caso, la violenza non prende di mira in modo indifferenziato i coloni, i quali possono e devono essere attratti alla causa della rivoluzione anticoloniale: «I membri della massa colonialista si rivelano essere più vicini alla lotta nazionalista che certi figli della nazione» (ivi, pp. 90 e 96).

Resta il fatto che in Fanon si può leggere: «Al livello degli individui, la violenza disintossica. Sbarazza il colonizzato del suo complesso di inferiorità» (ivi, p. 53). Come spiegare questa formulazione cruda,

discutibile e a prima vista persino ripugnante? Agisce qui l'esperienza del lungo, interminabile periodo di dominio coloniale e delle sue pratiche de-umanizzanti. Grazie alla schiacciante superiorità militare e al totale controllo degli apparati ideologici, gli oppressori erano riusciti a inculcare nelle loro vittime un senso di irrimediabile inferiorità e impotenza: i bianchi superuomini apparivano circonfusi di un'aura di invincibilità. Proprio per questo, piuttosto che tentare una rivolta condannata a priori al fallimento, gli schiavi e le schiave nere hanno a lungo preferito rivolgere la violenza contro se stessi: la pratica del suicidio ovvero dell'uccisione dei neonati è un capitolo del calvario subito per secoli dai neri. Altre volte, le vittime hanno immaginato che una divinità misericordiosa potesse renderle invulnerabili alle armi da fuoco degli invasori e padroni bianchi: è a partire da tale illusione che negli Usa, tra il 1889 e il 1890, negli amerindi ormai condannati all'annientamento si manifesta un ultimo sussulto di resistenza; è a partire da questa medesima illusione che circa dieci anni dopo, a migliaia di chilometri di distanza, in Cina i Boxer affrontano il nemico ultrapotente e diversamente irresistibile, che invade, calpesta e umilia il loro paese. Si tratta di fenomeni che, in forma appena diversa, si manifestano ancora ai giorni nostri, come dimostrano il ricorso soprattutto in Palestina e nel Medio Oriente agli attentati suicidi (una pratica storicamente ben nota agli schiavi) e l'attesa da parte dei «martiri» dell'immortalità e del paradiso (una variante dell'invulnerabilità che amerindi e Boxer credevano di procurarsi mediante pratiche magiche; cfr. Losurdo 2007, cap. I, § 11). È in questo contesto storico e antropologico che va collocata l'affermazione già vista di Fanon, secondo cui la violenza «sbarazza il colonizzato del suo complesso di inferiorità».

D'altro canto, può essere utile un confronto con le prese di posizione assunte da Arendt in relazione alla lotta di emancipazione condotta dal popolo ebraico contro la Germania hitleriana. Negli anni che precedono la seconda guerra mondiale vediamo la filosofa, ebrea profuga dal Terzo Reich, partecipare attivamente alla campagna che in Francia fornisce assistenza legale e appoggio morale ai protagonisti ebrei di due attentati che nel 1936 e 1938 costano la vita a due funzionari del partito e dello Stato nazista. Tanto più convinti sono questa assistenza e questo appoggio per il fatto che Arendt condivide la tesi dei circoli ebraici secondo i quali, con le sue misure e il suo furore antisemita, la Germania hitleriana ha di fatto

«dichiarato la guerra contro gli ebrei» (Young-Bruehl 1990, pp. 178 e 180). Occorre in qualche modo prenderne atto.

Interviene poi la guerra propriamente detta. Arendt descrive in modo profondamente simpatetico il sofferto percorso compiuto dalle comunità ebraiche dell'Europa orientale. Abbandonata la tradizionale non-resistenza, esse decidono in maggioranza di impugnare le armi al fine di conquistare la «libertà per un popolo, che mediante la sua lotta ha dimostrato di preferire la morte alla schiavitù» (EK, 2; 174). È questo il punto di svolta, e il punto di svolta glorioso, della storia del popolo ebraico. A lungo, troppo a lungo, «l'attaccamento ebraico alla vita» è stato «famigerato», nel senso che esso ha significato «la volontà di sopravvivere a ogni costo» e ha «proclamato come un valore in sé l'esistenza in quanto tale, priva di un contenuto nazionale e per lo più anche religioso» (EK, 2; 167-68). Sennonché, le infamie commesse dal Terzo Reich stimolano una svolta positiva nell'atteggiamento delle vittime: dopo essersi a lungo lasciato condurre docilmente al macello, il popolo ebraico comincia a comprendere che «inevitabilmente la resistenza armata sarà l'unica via d'uscita *morale* e politica» (EK, 1; 156-57). Ho evidenziato col corsivo la parola-chiave. Più che essere legittimato dal tentativo disperato di sfuggire alla morte, il ricorso alle armi ha un valore morale in sé. Si pensi alla battaglia ingaggiata dagli ebrei nel ghetto di Varsavia:

> Ognuno sapeva che la guerra incombente poteva terminare solo con una sconfitta militare e che avrebbe condotto all'annientamento fisico. Ognuno sapeva che – per usare le parole di un giornale clandestino polacco – «la morte passiva degli ebrei non aveva creato alcun nuovo valore ed era stata priva di senso, mentre la morte con le armi in pugno può invece creare nuovi valori nella vita del popolo ebraico» (EK, 1; 158).

Occorre rompere una volta per sempre con una tradizione, in base alla quale, piuttosto che gli «eroi», si celebrano coloro che scelgono «di essere vittime, vittime innocenti» ovvero «martiri» (EK, 1; 161). In tal modo si perde di vista il fatto che è l'eroe, non il martire a rappresentare il valore morale più alto; anzi, per essere più precisi, la vittima che rinuncia a qualsiasi resistenza, incoraggiando così l'oppressore, rappresenta un disvalore. Vediamo ora qual è la figura scelta e salutata da Arendt quale simbolo del rinato eroismo ebraico:

> «Giovani ragazze ebree, col mitra sulle spalle e le granate alla cintura, marciano orgogliose per le strade di Wilna, per la cui liberazione esse hanno lottato per tre anni»; così, secondo un dispaccio

dell'AP, riferisce il corrispondente da Mosca (Mikhailov). Una delle ragazze, la diciassettenne Betty, ha raccontato al corrispondente la sua storia nel modo seguente:

«Un tedesco venne e condusse la mia famiglia nel ghetto: così incapaci di resistere e arrendevoli eravamo nel 1941! Il regime tedesco ci ha però impartito una lezione. Coloro che hanno vissuto nel ghetto sono divenuti i reali vendicatori. Io ho ucciso solo 6 tedeschi, ma nel nostro distaccamento ci sono ebrei che ne hanno ammazzati a dozzine».

La lezione è molto semplice e Betty ne ha sintetizzato il contenuto essenziale in poche proposizioni. Ella si vergogna allorché pensa a come un singolo tedesco ha potuto impunemente ridurre in schiavitù e probabilmente condurre alla morte 60 ebrei; con sei colpi d'arma da fuoco Betty ha cancellato la vergogna delle vittime, delle vittime inermi e arrendevoli (EK, 1; 160).

La violenza da Arendt considerata legittima e anzi moralmente doverosa non prende di mira solo i nazisti o i tedeschi. È necessario colpire altresì i collaborazionisti, compresi quelli di origine ebraica:

Come le lotte dei *maquis*, anche la battaglia del ghetto di Varsavia iniziò con una sollevazione contro il nemico interno, e cioè contro la temuta polizia ebraica, con un attentato contro il comandante di queste truppe, e con un'azione non propriamente pacifica, che al Consiglio ebraico controllato dai nazisti estorse un milione di zloty per l'acquisto di armi (EK, 1; 165).

L'articolo che celebra l'eroina Betty si conclude con un brano assai eloquente: coloro che vogliono realmente risolvere la questione ebraica sono pregati di «non smarrire mai il ricordo dei sei colpi d'arma da fuoco di Betty e di ricapitolare il più spesso possibile, a guisa degli antichi esercizi spirituali, le fasi della battaglia nel ghetto di Varsavia» (EK, 1; 163).

Dunque, dovrebbero essere regolarmente rievocate a guisa di «esercizi spirituali» le tappe di una battaglia che non ha alcun reale significato militare (la sconfitta e la morte in massa degli insorti sono scontate), ma solo morale: un intero popolo, comprese donne e bambini, riscopre l'orgoglio della propria identità, impugnando le armi e colpendo il nemico. Per dirla con Fanon, la violenza disintossica, nel senso che rifiuta e rimette radicalmente in discussione l'umiliazione, la degradazione e la de-umanizzazione imposte dall'oppressore e dal carnefice. La figura da Arendt scelta come simbolo della resistenza ebraica è una donna, anzi una ragazza che non ha ancora raggiunto la maggiore età, che è orgogliosa di aver finalmente imparato a sparare e uccidere e che si rammarica di aver liquidato solo sei tedeschi. È altresì eloquente il titolo dell'articolo in cui questa figura viene celebrata: *Una dottrina in sei colpi d'arma da fuoco*. Nel sottolineare l'efficacia disintossicante in determinate circostanze

dispiegata dalla violenza, Arendt non resta indietro a Fanon (o al Black Power). Anzi... Dà da pensare soprattutto un ulteriore articolo, pubblicato dalla stessa autrice nel luglio 1944: «Per quanto ci riguarda, è da 12 anni che siamo in guerra [...] e nessuno sa se e come il popolo tedesco sopravviverà al tramonto dell'organizzazione razziale 'ariana'. Il popolo ebraico, invece, sopravvivrà a questa guerra» (EK, 1; 154). Fanon non ha evocato il dileguare del popolo francese sull'onda del rovesciamento del regime colonialista e razzista che da oltre un secolo opprimeva e decimava il popolo algerino; né il Black Power ha evocato il dileguare della comunità bianca che da secoli opprimeva i neri.

Si potrebbe dire che la Germania nazista non può (ovviamente) essere messa sullo stesso piano della Quarta Repubblica francese o degli Usa. Ma a tale obiezione *I dannati della terra* rispondono in anticipo: come si sono comportati anche i paesi più democratici nei confronti dei popoli coloniali o di origine coloniale? Dopo aver richiamato l'attenzione sui crimini («deportazioni», «massacri», «lavoro forzato», «schiavismo») di cui «per secoli» si è macchiato il colonialismo, Fanon aggiunge: «Il nazismo ha trasformato la totalità dell'Europa in vera colonia» (Fanon 1967, p. 59). E cioè, un filo diretto collega colonialismo e nazismo: le vittime dell'uno e dell'altro sono costrette ad affrontare, in condizioni diverse, problemi analoghi, dalla resistenza all'oppressione al recupero della propria identità, negata e calpestata.

Facciamo il punto della questione. Arendt guarda con simpatia ai «terroristi» ebrei che, prima ancora dello scoppio della seconda guerra mondiale, compiono attentati contro esponenti del Terzo Reich; successivamente, celebra in termini enfatici la resistenza armata delle comunità ebraiche. Per un altro verso la filosofa esprime il suo orrore non solo per le rivoluzioni dei popoli coloniali (e per le tesi di Fanon) ma anche per i timidi tentativi degli afroamericani di difendersi dalla violenza razzista e di opporsi al reclutamento coatto per la guerra terroristica contro il popolo vietnamita. Il fatto è che Arendt pensa alla «questione ebraica» in termini di reale emancipazione ma alla «questione nera» in termini solo di cooptazione.

12. *La svolta radicale e l’assassinio di King*

Abbiamo visto King fare uno sforzo di comprensione, pur nel disaccordo, per i problemi sollevati dal Black Power. In quegli anni il pensiero del leader afroamericano conosceva un processo di radicalizzazione su tutta la linea. Il concetto di violenza tendeva ad allargarsi. Il segregazionismo, la discriminazione razziale e la violenza in essi implicita non si manifestavano soltanto sul piano legale; era necessario altresì conseguire «la fine del segregazionismo di fatto attuato nelle scuole, l’eliminazione della discriminazione nelle abitazioni e nei posti di lavoro» (K, 219/222). La violenza si poteva altresì annidare nei rapporti sociali in quanto tali. Ecco allora la messa in guardia contro «la violenza della povertà e dell’umiliazione» e cioè contro «la violenza quotidiana che la nostra società infligge a tanti suoi membri», contro la «continua violenza» implicita nella polarizzazione estrema di ricchezza e povertà (K, 295 e 301/301 e 308). Su questo piano poco o nulla era cambiato nel secolo trascorso dalla presidenza Lincoln e dall’abolizione della schiavitù:

> Sono passati cento anni, e i negri vivono in un’isola solitaria di povertà, in mezzo a un immenso oceano di benessere materiale. Sono passati cento anni, e i negri ancora languiscono negli angoli della società americana, si ritrovano esuli nella propria terra (K, 224/227).

I neri sono di fatto costretti a vivere in «ghetti» dove subiscono «sfruttamento» e «repressione». E tutto ciò non è affatto confinato al Sud del paese: «Il ghetto delle città settentrionali opprime ogni giorno le vittime che vi abitano» (K, 301/307).

Per di più, quanto più infuriava la guerra in Vietnam, tanto più evidente diveniva il rapporto tra la violenza scatenata in Asia e la violenza che negli Usa continuava a pesare in vario modo sugli afroamericani. L’ulteriore dilatarsi del bilancio militare avveniva di fatto a discapito della spesa sociale necessaria per porre rimedio alla «spaventosa condizione dei neri» denunciata già nel discorso dell’agosto 1963. In altre parole, la scalata della violenza militare in Vietnam rendeva quanto mai problematica la prospettiva della fine della violenza insita in rapporti sociali che condannavano gli afroamericani ad essere disoccupati o ad essere relegati

nei segmenti inferiori del mercato del lavoro, ad affollare le carceri e i bracci della morte.

Sull'intreccio tra questi due tipi di violenza, disattendendo gli inviti alla prudenza che gli provenivano da certi suoi collaboratori, King richiamava ripetutamente l'attenzione negli ultimi mesi della sua vita:

> Dobbiamo inevitabilmente sollevare il problema del tragico rovesciamento delle priorità. Spendiamo tutto questo denaro per la morte e la distruzione, mentre non ne assegniamo a sufficienza per la vita e lo sviluppo [...] Quando le armi da guerra diventano un'ossessione nazionale, ne soffrono inevitabilmente gli imperativi sociali (in Zinn 2002, p. 523).

E ancora:

> Il movimento deve attrezzarsi per ristrutturare l'intera società americana. Il problema che è dinanzi a noi [...] non può essere risolto senza una radicale redistribuzione del potere economico e politico (in Garrow 2000, p. 42).

La guerra in Vietnam vanificava ogni tentativo di costruire uno Stato sociale. E dunque: «mi vedevo sempre più costretto a considerare la guerra un nemico dei poveri e in quanto tale ad attaccarla» (K, 337/346). Tanto più necessaria risultava tale denuncia per il fatto che la guerra in Asia esigeva un numero particolarmente elevato di vittime proprio dagli afroamericani che essa condannava alla miseria in patria:

> La guerra mandava i loro figli e fratelli e mariti a combattere e a morire in una percentuale straordinariamente superiore alla loro consistenza proporzionale nella popolazione. Stavamo prendendo i neri che la nostra società aveva mutilato e li mandavamo a quindicimila chilometri di distanza, per garantire nel Sudest asiatico libertà a cui essi stessi non avevano accesso nel Sudovest della Georgia e a Harlem Est (K, 337-38/346).

In questo quadro ben si comprende l'omaggio che, poco prima di morire, King rendeva a William E.B. Du Bois, il grande intellettuale afroamericano che a partire dal suo impegno antirazzista e anticolonialista diventa comunista:

> La storia non può ignorare W.E.B. Du Bois [...] Non possiamo parlare di Du Bois senza riconoscere che nei suoi ultimi anni egli fu comunista [...] Non si può più passare sotto silenzio il fatto che Du Bois fu un genio il quale scelse di essere comunista (in Horne 1986, p. 5).

L'impegno di King alla non-violenza rimaneva fermo, e tuttavia il radicalismo di queste posizioni suonava come una dichiarazione di guerra

alle orecchie della classe e dell’ideologia dominanti.

Peraltro, l’Fbi di J. Edgar Hoover non aveva atteso la svolta radicale di King per spiarlo, pedinarlo, screditarlo, perseguitarlo, spaventarlo con «un falso allarme di incendio», per cercare di debilitarlo invitandolo persino al suicidio con una lettera anonima: «nella primavera del 1964 i tentativi di Edgar [Hoover] per annientare King erano al culmine» (Summers 1993, pp. 363-69). Quanto più si approfondiva il processo di radicalizzazione, tanto più il leader afroamericano si rendeva conto dei pericoli cui va incontro. Eccolo allora sottolineare, in un discorso del 5 novembre 1967, la necessità, per chi intende combattere per una nobile causa, di sfidare anche la morte:

> Vi dico, questa mattina, che se non avete mai trovato una cosa che vi sia talmente cara e preziosa per cui dareste in cambio la vita, non siete adatti alla vita. Potreste avere trentotto anni, come si dà il caso che ne abbia io, e un giorno vi trovate di fronte una grande occasione, che vi sollecita a schierarvi a favore di qualche grande principio, di una grande questione, di una grande causa. E voi vi rifiutate di farlo perché avete paura. Vi rifiutate di farlo perché volete vivere più a lungo [...] Siete morti quando avete rifiutato di schierarvi dalla parte di quel che è giusto (K, 344/352).

King comprendeva bene che attorno a lui si stava creando il vuoto, e che proprio tale situazione rendeva sempre più grave il pericolo che incombeva su di lui. È quello che emerge da un intervento del marzo 1968:

> Dovendo vivere ogni giorno sotto la minaccia della morte, talvolta mi perdo di coraggio. Dovendo sopportare tanti insulti e critiche, a volte dal mio stesso popolo, talvolta mi perdo di coraggio. Dovendo tanto spesso andare a dormire frustrato dai gelidi venti dell’avversità che minacciano di farmi crollare, talvolta mi perdo di coraggio e mi sembra che il mio lavoro sia inutile (K, 354/362).

Un mese dopo il leader nero era assassinato: «Anche se Edgar [Hoover] e l’Fbi non parteciparono materialmente al crimine, ne hanno sicuramente almeno una parte di colpa». Si può allora sottoscrivere il giudizio nel 1975 formulato da Walter Mondale, ex vicepresidente degli Usa: «Il modo in cui Martin Luther King è stato perseguitato e tormentato è una vergogna per ogni americano» (Summers 1993, pp. 371 e 357). Su più larga scala era la repressione che si abbatteva sul Black Power e sul radicalismo afroamericano.

13. *Rivoluzione anticoloniale mondiale e tramonto della «white supremacy»*

A metà del Novecento negli Usa erano ancora una trentina gli Stati che proibivano il «matrimonio interrazziale», talvolta trattandolo come un «delitto di fellonia», cioè un delitto particolarmente grave (Losurdo 2005, cap. X, § 5). Assieme al divieto di *miscegenation* era spesso sancita per legge la segregazione delle scuole, dei luoghi pubblici, dei trasporti. Tutto ciò è ora dileguato: certo, permane l'emarginazione sociale degli afroamericani, ma non c'è più posto per la legislazione propria dello Stato razziale.

Nel determinare questa svolta un ruolo di primo piano hanno svolto King e il movimento non-violento da lui diretto. Ma sarebbe unilaterale e fuorviante ignorare la presenza di altri fattori. C'è un episodio particolarmente illuminante. Nel dicembre 1952 il ministro statunitense della giustizia invia alla Corte Suprema, impegnata a discutere la questione dell'integrazione nelle scuole pubbliche, una lettera: «La discriminazione razziale porta acqua alla propaganda comunista e suscita dubbi anche tra le nazioni amiche sull'intensità della nostra devozione alla fede democratica». Washington – osserva lo storico americano che ricostruisce tale vicenda – correva il pericolo di alienarsi le «razze di colore» non solo in Oriente e nel Terzo Mondo ma nel cuore stesso degli Stati Uniti: anche qui la propaganda comunista riscuoteva un considerevole successo nel suo tentativo di guadagnare i neri alla «causa rivoluzionaria», facendo crollare in loro la «fede nelle istituzioni americane» (in Woodward 1966, pp. 131-34).

Il paradosso di un paese che pretendeva di rappresentare e dirigere il «mondo libero», ma al cui interno lo Stato razziale continuava a sopravvivere al crollo del Terzo Reich, non poteva durare a lungo. Di ciò prendono progressivamente coscienza i più diversi partiti politici. Nel 1948, A. Philip Randolph, il leader della linea della cooptazione nell'ambito del movimento africano, ammoniva: la segregazione «è oggi il più grande singolo motivo di propaganda e la più grande singola arma politica nelle mani della Russia e del comunismo internazionale» (in Marable 2007, p. 20). Undici anni dopo Arendt individuava nella questione razziale «un grosso ostacolo alla politica estera americana» (Arendt 1959, p. 46). Anche

gli ambienti conservatori erano costretti a prenderne atto. Nel 1958 King osservava a proposito di Nixon (in quel momento vice-presidente degli Usa): «I suoi viaggi gli hanno fatto capire quanto il problema razziale nuoccia all'America in materia di rapporti internazionali» (K, 149/151). Ascendeva poi alla Casa Bianca John Kennedy. Inizialmente, egli «non avvertiva grande disagio per la discriminazione razziale». Sennonché, la rivoluzione dei popoli di colore dilagava: «nei primi anni Sessanta le forze comuniste stavano vincendo nel Laos e in Vietnam, Castro era al potere all'Avana, una sanguinosa guerra civile infuriava in Congo», dove emergeva la figura di Lumumba; catastrofica si rivelava sul piano della politica internazionale «l'immagine dei bambini neri tempestati di colpi e sanguinanti nelle strade del Sud degli Usa»; e dunque le iniziative di desegregazione intraprese dal nuovo presidente (e dai suoi successori) «erano direttamente influenzate più dai freddi fatti geopolitici che dal caldo idealismo» (Marable 2007, p. 71).

Negli anni della Guerra Fredda il ruolo essenziale svolto dalla rivoluzione anticoloniale che divampa su scala mondiale si fa sentire con forza all'interno non solo della repubblica nordamericana nel suo complesso, ma dello stesso esercito. Stando a un articolo pubblicato su «Time» del 19 settembre 1969, una parte considerevole dei soldati neri in Vietnam non solo si identifica col movimento radicale «Black Power», ma bolla come «una guerra dei bianchi» e come una «follia dei bianchi» la guerra che essi sono costretti a combattere a migliaia di chilometri dalle loro case. Siamo ormai in presenza di «una nuova generazione di soldati neri» che, pur rendendo omaggio a King, il leader assassinato un anno prima, dichiara che la sua lezione va in qualche modo rivista e aggiornata: in caso di necessità, si può far ricorso in patria per la giusta lotta di emancipazione alle armi utilizzate in Vietnam per una guerra folle e ingiusta. Per dirla con l'autore dell'articolo qui citato, «la violenza in patria e 'nel Nam' lascia i neri con sentimenti di lealtà nettamente lacerati» (Terry 1998, pp. 704-708). In altre parole: sino a quando Washington avrebbe potuto contare sull'obbedienza dei soldati di colore?

Come l'indipendenza dell'India non può essere staccata dalla seconda guerra mondiale e dal movimento anticolonialista messo in moto dalla disfatta del Terzo Reich, così il processo di desegregazione e la liquidazione dello Stato razziale negli Usa non possono essere separati da un contesto internazionale che vede il paese guida dell'Occidente sfidato in particolare

sul tema dell’eguaglianza razziale dall’Urss e dal divampare della rivoluzione anticoloniale a livello mondiale.

14. *L’emancipazione degli afroamericani: un processo incompiuto*

Nonostante l’ascesa di un uomo di colore alla presidenza degli Usa nel 2009, sulla condizione odierna degli afroamericani continuano a gravare ombre pesanti. Vediamo alcuni dati che risalgono alla fine degli anni Novanta, ma che risultano sciaguratamente attuali. Nelle aree più povere «la durata media della vita di un maschio è più bassa di 10-15 anni che nei distretti ricchi» e tale polarizzazione sociale colpisce in primo luogo per l’appunto gli afroamericani:

> Un maschio nero di trent’anni che viva a Harlem morrà presumibilmente più giovane che non un maschio di trent’anni del Bangladesh, ed egli morrà molto probabilmente di infarto, malattia cardiaca, cancro o diabete, non già, come si potrebbe pensare, di omicidio o per le complicazioni del ricorso alla droga (Epstein 1998, p. 27).

Ancora: «Gli afroamericani costituiscono un ottavo della popolazione, ma essi occupano la metà dei posti nelle prigioni americane». La diseguaglianza riguarda anche le esecuzioni capitali: «Per una persona giudicata colpevole di aver ucciso un bianco la probabilità di essere condannata a morte è undici volte più elevata che per una persona giudicata colpevole di aver ucciso un nero» (Lemann 1998, pp. 25 e 28).

È soprattutto a un diverso livello che si può cogliere la drammaticità della situazione. È da tener ben presente l’osservazione di un eminente storico statunitense: «Nonostante la sua disfatta militare, il Sud è stato a lungo vincitore nella guerra civile ideologica» (Davis 2000). Non sono certo irrilevanti gli ambienti che ancora oggi si rifiutano di prendere coscienza delle infamie a lungo inflitte ai neri. In occasione delle Olimpiadi di Atlanta del 1996, ad accogliere i passeggeri nell’aeroporto era un’«enorme bandiera confederale»: un simbolo che ai neri ricordava gli anni della schiavitù e della *white supremacy*, quando ad agitarla erano gli squadristi del Ku Klux Klan e i protagonisti di orribili linciaggi. Ne scaturirono proteste che, stando almeno alle accuse dei militanti antirazzisti, furono represse imponendo nei ghetti una sorta di «legge marziale» (Perrone 1996). Il mancato riconoscimento simbolico inasprisce la violenza della repressione.

Assai significativo è il dibattito sviluppatosi a partire dall'inaugurazione negli Usa del mausoleo dedicato all'Olocausto. Oltre ai pellerossa superstiti, anche gli afroamericani si chiedono perché un analogo mausoleo non sia stato eretto per le vittime dei crimini mostruosi che sono stati propriamente consumati sul suolo americano, perché un analogo riconoscimento simbolico non sia tributato alle vittime di quelli che pellerossa e afroamericani definiscono rispettivamente l'*American Holocaust* e il *Black Holocaust*. Il fatto è che nell'ideologia dominante gli afroamericani continuano a essere una sorta di *quantité négligeable*. Basti pensare ai discorsi pubblici che regolarmente celebrano gli Usa come la più antica democrazia del mondo: la sorte inflitta ai neri (e ai pellerossa) è qualcosa di sostanzialmente irrilevante. Nel complesso – ritengono non pochi afroamericani – la «schiavizzazione fisica» è stata sostituita dalla «schiavizzazione psicologica», senza cancellare il rapporto di dominio che continua a manifestarsi sul piano culturale (Schlesinger jr. 1992, p. 62).

La politica mirante alla cooptazione piuttosto che all'emancipazione, continuando a sottoporre gli afroamericani a rapporti sociali oppressivi e privandoli persino del riconoscimento simbolico, non cancella affatto la violenza, ma la rende più irrazionale. Non si tratta solo della violenza implicita nei rapporti sociali oppressivi. Allorché contro di essi si sviluppa la protesta, questa tende a configurarsi come una sorta di *jacquerie* urbana, come una rivolta rabbiosa e distruttiva, che non modifica in nulla lo stato di cose esistente. Quel che è peggio, le vittime di tali rapporti sociali, politici e ideologici tendono a rivolgere contro se stesse la violenza di cui è carica la società. È un fenomeno sul quale King ci ha lasciato un'analisi fine e penetrante:

> Gli abitanti dei quartieri poveri subivano una forma di frustrazione quotidiana che equivaleva a subire una continua violenza. La nostra società si preoccupava soltanto che l'aggressività generata da un simile stato di cose non scoppiasse verso l'esterno. Perciò la nostra società intesa in senso lato aveva contribuito a convogliare l'ostilità generata negli abitanti dei quartieri poveri in forme di aggressività che si scatenavano fra gli stessi membri della comunità, oppure in manifestazioni di autodistruzione o di apatia. La società in senso lato preferiva che le vittime della violenza introiettassero le proprie frustrazioni fino ad esserne consumate (K, 301-302/308).

È un'analisi che conferma il punto di vista di Fanon. La linea del perseguimento della cooptazione non ha liberato gli afroamericani dall'autofobia, dalla frustrazione e dal risentimento, e tutto ciò produce una

violenza auto-distruttiva. A proposito di questo fenomeno che infuria nei ghetti neri un autore statunitense ha parlato persino di «genocidio auto-inflitto» (Hacker 1992, p. 218).

[28] È una lettura discussa criticamente in Fredrickson 1995, pp. 256-57.

[29] Arendt 1972b, p. 90 (= Arendt 1985, pp. 151-52).

[30] Arendt 1972c, p. 123 (= Arendt 1985, p. 182).

[31] Arendt 1972d, p. 204 (= Arendt 1985, p. 258).

[32] Arendt 1972c, p. 123 (= Arendt 1985, p. 182).

[33] Arendt 1972d, pp. 209-10 (= Arendt 1985, p. 262).

[34] Arendt 1972c, pp. 114-17 (= Arendt 1985, pp. 176-78); Young-Bruehl 1990, p. 468.

VII. La fortuna di Gandhi nel mondo e la costruzione del pantheon non-violento

1. *Gandhi, la rivoluzione anticoloniale e il movimento comunista*

Per tutto un periodo storico la fortuna di Gandhi nel mondo è connessa agli sviluppi del movimento di emancipazione dei popoli coloniali e di origine coloniale. Al di fuori del Sudafrica e dell'India, a mostrare simpatia per la sua azione abbiamo visto in primo luogo gli afroamericani, i quali si identificano pienamente con una lotta che colpisce la supremazia bianca e coloniale. L'agitazione promossa dal campione della non-violenza prima in Sudafrica e poi in India è inserita dagli afroamericani nel quadro più generale del movimento anticolonialista e antimperialista che si va sviluppando a livello mondiale. Nel 1922, e cioè subito dopo le infamie di cui le autorità britanniche si sono macchiate a Amritsar, Marcus Garvey parla di Gandhi come di «uno dei caratteri più nobili del nostro tempo». L'esponente del panafricanismo, che così si esprime, pur escludendola per gli Usa, non intende affatto condannare in modo generalizzato «la rivoluzione e la lotta sanguinosa» dei popoli oppressi, non intende in alcun modo contrapporre la lotta del popolo indiano a quella del popolo irlandese, essa stessa appoggiata e ammirata. Non si tratta della presa di posizione di una singola personalità: in quello stesso anno un giornale («The Crisis») fortemente impegnato nella lotta contro il regime di *white supremacy* invita a guardare con la medesima partecipazione simpatetica le lotte per la libertà condotte, con modalità diverse, in India e in Irlanda. Con l'aggressione dell'Italia di Mussolini all'Etiopia, la stampa nera statunitense accosta la resistenza armata di questo paese per difendere la sua indipendenza alla

lotta in corso in India per conquistarla e si augurano che Gandhi possa in qualche modo aiutare il paese africano (Kapur 1992, pp. 17, 21, 30 e 68-70).

Mentre inseriscono il movimento indipendentista indiano nell'ambito della rivoluzione anticoloniale mondiale, gli afroamericani guardano con simpatia o ammirazione al paese scaturito dalla rivoluzione d'ottobre. Nel 1930 «The Crisis» rende omaggio all'uno e all'altro: «sono i due più grandi eventi del mondo moderno». Diciassette anni dopo, scrivendo sul medesimo organo di stampa, Du Bois indica i tre grandi avvenimenti dell'Otto e Novecento nel proclama di emancipazione che abolisce negli Usa l'istituto della schiavitù, nella rivoluzione russa che dà impulso al processo di decolonizzazione, e nella dichiarazione di indipendenza dell'India di Gandhi, che segna in pratica la fine dell'Impero britannico (Kapur 1992, pp. 45 e 139).

Chi sono allora i nemici? «Magnifica è l'India» – scrive su «The Crisis», nel gennaio 1931, Du Bois – «nel rivelare il marciume interiore dell'imperialismo europeo», contro il quale però sono impegnati anche gli altri popoli coloniali o di origine coloniale. Si tratta – osserva nel 1942-43 Randolph, il militante afroamericano più tardi travolto dall'ideologia della Guerra Fredda – di una lotta diretta «contro la tirannide totalitaria» che il «capitalismo monopolistico» (ovvero l'«imperialismo») e le «dottrine del razzismo» esercitano in ogni angolo del mondo e, in particolare, nell'India inglese contro il popolo indiano e negli Stati Uniti contro i neri; si tratta di una lotta che deve saper prendere di mira sia l'«hitlerismo» nazista sia quello della *white supremacy* (Kapur 1992, pp. 48, 107, 109 e 112).

Se ora spostiamo la nostra attenzione verso la Cina, vediamo che il quadro non cambia molto. Nel 1924 Sun Yat-sen invita il popolo cinese a seguire l'esempio della lotta promossa da Gandhi all'insegna della «non cooperazione» e del boicottaggio delle merci importate dal paese oppressore, ma ciò non gli impedisce di rendere omaggio alla rivoluzione d'ottobre in primo luogo per la sua lotta contro l'«imperialismo» e di celebrare Lenin come «un profeta dell'umanità» (Sun Yat-sen 1976, pp. 88-89 e 66-68). Lo stesso Mao, mentre è impegnato nella resistenza armata contro l'invasore giapponese, s'informa su Gandhi e Nehru e segue con interesse simpatetico il movimento indipendentista indiano nel suo complesso (Snow 1965, p. 88). Più tardi, allorché già si profila la disfatta dell'Asse, il leader comunista cinese individua nell'indipendenza dell'India

un obiettivo «essenziale per la pace mondiale». D'altro canto, l'analisi della situazione internazionale tracciata da Mao converge ampiamente con quella già vista in Gandhi: il colonialismo ha i giorni contati; la «corrente principale» della storia è quella che assicura la vittoria della causa dell'«indipendenza nazionale» (Mao Tsetung 1969-75, vol. III, pp. 269 e 285).

A sua volta, il leader indipendentista indiano non si preoccupa di respingere queste letture che lo collocano nell'ambito di una rivoluzione anticoloniale mondiale che guarda all'Unione Sovietica come a un punto di riferimento. A «Crisis» egli invia nel 1929 un messaggio, nel quale incoraggia «i 12 milioni di negri», che vivono negli Usa, a «non vergognarsi di essere i nipoti degli schiavi» e a conquistare invece l'autostima necessaria per la lotta di emancipazione. E, significativamente, il messaggio è pubblicato con una breve introduzione di Du Bois (in Kapur 1992, p. 39).

Il fatto è che, pur prendendo le distanze dal movimento socialista e comunista (esso stesso considerato affetto dalla logica della violenza propria dell'Occidente), Gandhi definisce il suo ideale di non-violenza in contrapposizione in primo luogo al colonialismo e all'imperialismo: fascismo e nazismo non possono reggersi «senza il manganello e la spada»; ma ciò vale per l'«imperialismo» in quanto tale, compreso quello britannico (CW, 79; 213). Come sappiamo, Hitler e soci hanno solo «innalzato a scienza la violenza non-scientifica» dispiegata dalle «cosiddette democrazie» nelle colonie. In questo quadro in una luce più favorevole appare l'Unione Sovietica; di qui la riluttanza di Gandhi ad associarsi alla campagna dall'Occidente lanciata, con lo scoppio della Guerra Fredda, contro quel «grande uomo» che è Stalin (cfr. *supra*, cap. V, §§ 6-7).

L'India indipendente non si colloca in contrapposizione alla Cina di Mao, emersa sulla scena della storia dopo decenni di guerre civili e di un'epica guerra di resistenza contro l'esercito di occupazione giapponese. Al contrario, l'agitazione non-violenta sfociata nel distacco dalla Gran Bretagna è letta a ragione da Nehru (che prende il posto del leader assassinato) come parte integrante del risveglio dell'Asia e della rivoluzione anticoloniale in corso nel mondo. All'inizio degli anni Trenta egli non aveva esitato ad accostare Gandhi e Lenin e ad affermare: «Il prezzo di una rivoluzione sociale, per alto che sia, è minore di quello delle jatture e delle guerre che ci capitano addosso di quando in quando col nostro attuale

sistema politico e sociale» (Brecher 1965, pp. 215-16). Nell'aprile del 1936 egli aveva espresso un forte apprezzamento per l'Urss di Stalin (Herman 2008, p. 449). Alcuni anni dopo, di fronte alla «carestia, spaventosa, lugubre, indicibilmente orrenda», che si era abbattuta sul Bengala e altre regioni dell'India, Nehru aveva osservato che proprio questa morte, provocata da rapporti sociali ingiusti e intollerabili, costituiva la violenza più insensata e più intollerabile:

> Dappertutto la morte era abbastanza comune: ma qui essa non aveva né scopo né logica né necessità; era il risultato dell'incompetenza e dell'insensibilità umane, un risultato prodotto dall'uomo, un orrore lento, insinuante, senza nulla che potesse redimerlo; la vita che si versa e scolora nella morte; la morte che guarda nelle cavità delle occhiaie, sul corpo scheletrico, mentre la vita si prolunga ancora un poco (Brecher 1965, p. 380).

Più tardi, dopo la fine della seconda guerra mondiale e mentre si sviluppa il processo di decolonizzazione, Nehru ribadisce che, «se la violenza è sempre un male, la violenza dei bianchi contro i non bianchi è certamente un male peggiore». Occorre in primo luogo lottare contro il dominio e la violenza dispiegata dal colonialismo e dal razzismo. Di qui la simpatia per il campo socialista e i movimenti di liberazione anticoloniale e la diffidenza nei confronti degli Usa, che continuano ad appoggiare le potenze colonialiste dell'Occidente sul piano internazionale e a opprimere i neri sul piano interno (ivi, pp. 687 e 718).

Neppure la breve (ma intensa) guerra di frontiera del 1962 con la Cina rallenta i legami dell'India col movimento anticolonialista mondiale e con il «campo socialista».

2. *La sinistra occidentale e il richiamo a Gandhi in Capitini e Dolci*

Anche l'influenza esercitata da Gandhi in Occidente è a lungo stimolata dall'attenzione simpatetica per il movimento di emancipazione dei popoli coloniali. Esemplare è il caso in Italia di Aldo Capitini, che così sintetizza la sua evoluzione: assieme ad altri giovani, spinti dalla delusione per il Concordato e per l'appoggio fornito dalla Chiesa cattolica al regime fascista, «risalimmo alle sorgenti stesse della vita religiosa, e particolarmente a Gandhi» (Cc, 24). Siamo nel 1929 e il leader indiano comincia a conseguire fama mondiale grazie alla Marcia del sale, che sta mettendo in seria difficoltà il governo imperiale. In Capitini l'ammirazione per il leader del movimento indipendentista indiano si salda sempre più strettamente con l'opposizione nei confronti di un regime, quello fascista, impegnato a costruire un impero coloniale. Agli occhi del suo seguace italiano, Gandhi per un verso (per la sua fedeltà al principio della non-violenza) è uno dei grandi «spiriti religiosi puri», assieme a «Cristo, Buddha, san Francesco»; per un altro verso (nel promuovere il riscatto dei popoli oppressi dal colonialismo e dalla miseria) egli è un campione del «Terzo Mondo» (Cc, 19; Cb, 163 e 174).

Oltre che il fascismo sopravvissuto alla fine della seconda guerra mondiale e cioè il franchismo, in Capitini la condanna della violenza prende di mira in primo luogo «i delitti del colonialismo (Angola, Algeria ecc.) e dell'imperialismo», «la pressione su Cuba, l'imperialismo nel Vietnam, gli orrori dell'Angola e del Sudafrica», «il subentrare del colonialismo americano a quello europeo» (Cb, 376 e 192; Ca, 453). Certo, a tutto ciò occorre reagire col metodo già collaudato da Gandhi, e tuttavia non ha senso mettere sullo stesso piano la violenza degli oppressi e quella degli oppressori:

> La guerriglia [...] è pienamente comprensibile nel suo sorgere. Dove l'oppressione, lo sfruttamento, la persecuzione degli strati subalterni sono durissimi, la coscienza si solleva e vede una liberazione nel buttarsi alla guerriglia, pur di non languire, di non subire inerti (Cb, 95).

Al di là degli errori che possono commettere, i movimenti di liberazione anticoloniale sono comunque da salutare con favore e con calore. Capitini

non fa leva sul principio della non-violenza per contrapporli l'uno all'altro; al contrario, egli analizza congiuntamente «Marx e Tolstoj» e l'influenza da loro esercitata rispettivamente in Cina e in India. Sì, Marx, «provando la storicità e transitorietà delle forme economiche, schiuse la possibilità di un'economia cui partecipassero direttamente da protagoniste le moltitudini»; Tolstoj a sua volta chiamò la massa del popolo a far sentire la sua attiva e autonoma partecipazione nella vita religiosa. «E siccome il continente dove le moltitudini erano più moltitudine, era l'Asia, il marxismo doveva espandersi principalmente in Asia»; e in questo stesso continente, dove le forme della vita religiosa erano quanto mai ossificate, finiva con l'avere una particolare risonanza anche la lezione di Tolstoj, a cui Gandhi si richiama. Da questo testo emerge un accostamento tra Mao, evocato in modo indiretto, e Gandhi (Ca, 647-48); all'uno e all'altro è attribuito il merito di aver promosso, con modalità diverse, due giganteschi processi di emancipazione.

Ben si comprende allora l'appello rivolto all'Occidente perché rispetti «l'Oriente asiatico, visto nel suo insieme» (in primo luogo Cina e India). Capitini non cambia idea neppure allorché molti in Occidente cominciano ad agitare il motivo del pericolo giallo. Nei primi anni Sessanta egli segnala «due fatti importanti»: da un lato l'amministrazione democratica di John Kennedy cerca di ridare slancio all'influenza degli Usa «in un modo meno imperioso, ma più imperiale e onnipresente»; dall'altro abbiamo «la prossima bomba atomica cinese, che vuol dire il vero e proprio inizio della responsabilità militare e politica cinese nel mondo». E dunque: «Può darsi che l'iniziativa americana faccia di tutto per subentrare al colonialismo europeo e attrarre a sé; può darsi che l'iniziativa cinese cerchi di aiutare là dove si scuote il sistema capitalistico occidentale» (Cb, 377, 402 e 446-47). Chiaramente, Capitini è più simpatetico nei confronti della Cina di Mao che degli Usa di Kennedy (che cominciano a impegnarsi nella guerra coloniale in Vietnam).

Resta fermo l'impegno per la non-violenza, tanto più necessario per il fatto che il ricorso alla resistenza armata da parte dei popoli oppressi dal colonialismo rischia di diventare solo un momento subordinato dello scontro tra i due blocchi. Incombe l'«eventualità di una terza guerra mondiale» e, dopo il «delitto di Hiroshima», il compito prioritario dell'umanità è quello di sventare il pericolo di una guerra che comporterebbe «la distruzione di milioni di innocenti, di bambini». Ecco

perché l’azione non-violenta deve prendere di mira in primo luogo il «militarismo» (Ca, 655; Cb, 109, 181 e 294). Nell’impegnarsi a lottare «prima di tutto» contro la «violenza internazionale», contro la «guerra», Capitini si riallaccia al movimento antimilitarista sviluppatosi tra Otto e Novecento: esso, però, si rivelò un «pacifismo molto blando», non riuscì a bloccare né il primo né il secondo conflitto mondiale. E dunque, se si vuole evitare di «subire una nuova guerra», occorre procedere a una radicalizzazione del movimento, con la fondazione di «una specie di Internazionale non-violenta», che si collochi sulla scia dell’«Internazionale dei Lavoratori» (Ca, 551 e 655 e Cb, 174).

È qui rivendicata l’eredità del movimento operaio e socialista, ed essa è rivendicata anche nei suoi aspetti più radicali, come dimostra la netta presa di distanza dal «riformismo di tipo socialdemocratico». Il liberalsocialismo professato da Capitini si propone di ereditare le conquiste non solo della «Rivoluzione francese» ma anche della «rivoluzione collettivistica» russa (Cb, 364; Cc, 128). Con riferimento in particolare al New Deal, Capitini chiama a far tesoro anche dei punti forti della democrazia americana, ma ancora una volta senza dimenticare la rivoluzione d’ottobre (coi suoi «forti nessi collettivistici»), che ha ispirato altre grandi rivoluzioni, quale quella sviluppatasi in Cina. Il torto di un filosofo liberale classico quale Benedetto Croce è di essere rimasto fermo «a prima del 1917, quando l’esercito americano venne in Europa, e cominciò, dall’altra parte, la rivoluzione russa, che poi diventò asiatica». Emerge così un pantheon inedito e variegato: occorre sforzarsi di essere all’altezza di un secolo nel quale sono vissuti «un Lenin, un Gandhi, un [F.D.] Roosevelt» (Cc, 78 e 102-103).

L’omaggio alla rivoluzione d’ottobre, ai suoi dirigenti e al paese da essa scaturito non si ferma qui. Capitini parla con calore dell’Unione Sovietica che «ha potuto affrontare entro breve tempo un immenso sforzo bellico, mediante l’organizzazione statale». Fino a che punto è conciliabile tutto ciò con la professione di fede non-violenta? Almeno per quanto riguarda «gli esseri subumani» (il mondo animale) Capitini ha un approccio gradualistico: «Si deve tentare e fare cinquecento, se anche non si può fare mille [...] La non-violenza è un cominciare, un progredire, un allargarsi» (Ca, 204 e 556). A ben guardare, l’approccio gradualistico qui suggerito ha una valenza generale:

> È difficile essere non-violenti integralmente [...] Ci possiamo trovare in situazioni nelle quali spingiamo la difesa fino alla violenza. L’importante è non stancarsi di tendere ad attuarla, vivendola

nelle sue profonde ragioni [...] La sostanza della non-violenza è rispettabile tanto quanto quella della legittima difesa, purché siano entrambe serie e profonde (Ca, 554).

Eloquente è l'atteggiamento assunto da Capitini nel corso della lotta contro il fascismo: «A me, nell'incontro con i giovani, importava che si formassero una coscienza: la decisione violenta o la decisione non-violenta era secondaria». Si può anzi dire che il ricorso alla «forza violenta [...] divenne quasi inevitabile quando il fascismo e la Monarchia portarono gli italiani in una guerra infelice con le moltiplicate costrizioni, e soprattutto quella militare. Violenza chiama violenza». Con la formazione poi della Repubblica di Salò,

specialmente per chi era sottoposto all'obbligo militare e non aveva altra scelta che o fare la guerra e la repressione interna con i fascisti e i nazisti, o andare sulle montagne, si capisce che si comunicò a quasi tutti l'idea che alla «società nuova» si sarebbe arrivati con una resistenza armata.

E a questa finiscono in qualche modo con l'associarsi anche coloro che intendono restare fedeli al principio della non-violenza: «Qualcuno stette con i partigiani, perché non aveva dove andare e non voleva staccarsi dall'insieme antifascista, ma non sparò» (Cc, 104-105).

Anche Danilo Dolci, che negli anni Cinquanta scelse la Sicilia per la sua lotta non-violenta in difesa del lavoro, dello sviluppo e contro la mafia, si richiama a Gandhi e a Tolstoj (Dolci 1999, pp. 61, 65 e 111). La professione di fede non-violenta non gli impedisce di rendere omaggio alla Resistenza antifascista, che pure si era sviluppata come lotta armata. Anzi, per quanto riguarda l'Italia, il problema principale – osserva Dolci nel 1993 – può essere così formulato: «Come ha potuto corrompersi, fin quasi allo sfascio attuale, la Repubblica nata dalla Resistenza?» (ivi, p. 115).

Non si tratta di uno spunto isolato: la denuncia del tradimento degli ideali che hanno ispirato la Resistenza sembra costituire il filo conduttore del discorso. Con riferimento alla repressione violenta delle manifestazioni dei disoccupati in un paese che pure nella Costituzione scaturita dalla Resistenza garantisce il diritto al lavoro, Dolci dichiara: «Che lo Stato uccida la gente disperata è particolarmente criminale». La professione di fede non-violenta è in primo luogo la denuncia del carattere intrinsecamente violento dei rapporti politico-sociali esistenti sia a livello internazionale, come dimostra la forsennata corsa al riarmo di cui è protagonista in primo luogo l'Occidente (ivi, pp. 109-10 e 68-69), sia sul piano interno:

La nuova intuizione morale identifica ingiustizia e violenza: l’impedire, direttamente o indirettamente, lo sviluppo delle persone, dei gruppi, delle collettività. In quanto il mondo per gran parte è inaccettabile, la nuova morale, necessaria agli uomini se vogliono sopravvivere, identifica la giustizia col cambiamento sociale e, dove l’ingiustizia è più grave, con la rivoluzione non-violenta (ivi, p. 77).

Tanto più necessaria è questa rivoluzione non-violenta per il fatto che, anche sul piano più propriamente politico, siamo in presenza di rapporti in ultima analisi fondati sulla sopraffazione:

Lo Stato moderno, pur se si ammanta di democrazia, sovente sta diventando una macchina burocratica in cui «il governo» dipende di fatto, direttamente o indirettamente, dal grande capitale, dai maggiori padroni che influenzano – con peso occulto e attraverso i media – le decisioni fondamentali (ivi, pp. 110-11).

3. *Gandhi «fanatico» e «totalitario» agli occhi del governo di Londra*

Se a lungo Gandhi ha esercitato una notevole influenza a sinistra, per tanto tempo l'Occidente liberale si è mostrato tutt'altro che simpatetico nei suoi confronti. Sovrano è il disprezzo con cui Churchill parla del «fachiro fanatico e asceta (un tipo ben noto in Oriente)», del «maligno fanatico» impegnato in modo subdolo e pervicace ad attaccare l'Impero britannico e le fondamenta stesse della civiltà (Churchill 1974, vol. V, pp. 4967 e 4913). La consueta arroganza imperiale si carica talvolta di toni razzisti, come emerge in particolare dalla presa di posizione del 23 febbraio 1931:

> È allarmante e anche nauseabondo vedere Gandhi, un sovversivo avvocato del Middle Temple, ora in atteggiamento di fachiro secondo un modello ben noto in Oriente, ascendere a grandi passi e seminudo la scalinata del palazzo vicereale, mentre è ancora impegnato a organizzare e condurre una campagna provocatoria di disobbedienza civile, per andare a parlare a condizioni di parità con il rappresentante del re imperatore. In India un tale spettacolo può solo aggravare i disordini e il pericolo al quale i bianchi sono esposti (ivi, p. 4985).

Sappiamo che agli occhi di Gandhi, Churchill «comprende solo il vangelo della forza» (cfr. *supra*, cap. II, § 6). È la medesima accusa che il secondo rivolge al primo: nonostante le apparenze, il leader indipendentista indiano è uno di quegli «orientali» che comprendono solo il linguaggio della forza; fare concessioni significa far loro credere che «tu sei debole e hai paura di loro»; e, «una volta che essi si siano convinti di averti messo in una posizione di svantaggio, il loro stato d'animo diventa violento e le concessioni sono trattate come qualcosa privo di valore» (Churchill 1974, vol. V, p. 4968). Si rendono allora inevitabili «misure repressive [...] senza precedenti in India dalla Mutiny» del 1857 (ivi, p. 4950), dai tempi cioè della rivolta dei *sepoys* e della sanguinaria repressione che aveva suscitato l'indignazione di Marx. D'altro canto – si giustifica il governo di Londra – non si può indietreggiare dinanzi alla «politica totalitaria» di Gandhi (in CW, 83; 212). Ad essere più precisi – incalzano gli esponenti più esagitati della classe dirigente britannica – il leader indiano rivela «una certa somiglianza» con Hitler (Herman 2008, p. 418).

A tale proposito c’è un particolare che dà da pensare: la condanna dell’*appeasement*, che consacrò la celebrità di Churchill, prima che contro i politici occidentali disposti ad assecondare o a tollerare l’espansionismo del Terzo Reich, fu pronunciata contro quanti in Inghilterra erano inclini a fare concessioni al movimento indipendentista indiano. Per l’esattezza, il primo a puntare il dito contro «gli *appeasers* nei confronti di Gandhi» fu nel 1929 Lord Birkenhead, un amico di Churchill. Quest’ultimo l’anno dopo si lamentò della «politica di *appeasement*» seguita da certi ambienti politici del suo paese nei confronti del movimento indipendentista indiano, e se ne lamentò nel corso di una conversazione con un diplomatico tedesco! Solo qualche anno più tardi la denuncia sarà formulata con lo sguardo rivolto al pericolo costituito dalla Germania, nel frattempo caduta sotto il controllo nazista. Resta fermo che «l’opposizione di Churchill all’*appeasement* fu la logica estensione alla sua lotta contro Gandhi e contro l’*India Act*», che cercava timidamente di venir incontro al movimento indipendentista (ivi, p. 419). In questa prospettiva gli *appeasers* erano coloro che in un modo o nell’altro giungevano a compromessi con questo o quel nemico dell’Impero britannico.

Ancora ai giorni nostri, i toni cari a Churchill non sono dileguati del tutto: abbiamo visto uno storico-giornalista di successo accostare Gandhi a... Hitler (cfr. *supra*, cap. IV, § 6)!

4. *Santificazione e neutralizzazione di Gandhi e King*

La tendenza principale dell'ideologia dominante nell'Occidente liberale è oggi, tuttavia, ben diversa. A partire già dai primi anni della Guerra Fredda, dimenticati l'odio e il disprezzo nutriti in particolare da Churchill e dai circoli più sciovinisti della Gran Bretagna per il «totalitario» e «orientale» nemico dell'Impero e della civiltà occidentale, e rimossa altresì l'assimilazione di Churchill a Hitler a cui il «maligno fanatico» procede nei momenti di più aspra polemica con la potenza coloniale, Gandhi assurge al ruolo di apostolo e martire della non-violenza e fa da contraltare agli eroi dei movimenti rivoluzionari di emancipazione dei popoli coloniali; è così che, inopinatamente, Gandhi diviene l'antitesi di Mao, Ho Chi Minh, Castro e Arafat.

Assieme al leader indiano, nel pantheon dei non-violenti da contrapporre ai protagonisti delle altre grandi rivoluzioni anticoloniali, sono innalzati Tolstoj, di cui si passa sotto silenzio l'impegno contro l'imperialismo e il militarismo, e Martin Luther King. Anche a proposito di quest'ultimo non mancano certo le forzature ideologiche. Mentre celebra e canonizza il primo King, che aspira a rendere partecipi anche i neri del «sogno americano», l'ideologia dominante sembra aver condannato all'oblio le successive prese di posizione del leader afroamericano, che unifica in un severo giudizio di condanna il razzismo bianco negli Usa e la guerra coloniale in Vietnam, che come antidoto a tutto ciò esige «una radicale redistribuzione del potere economico e politico» e che poco prima di essere assassinato esprime la sua ammirazione per Du Bois, «un genio il quale scelse di essere comunista».

Nel seguire con trepida simpatia gli sviluppi del movimento di emancipazione dei popoli coloniali, King rende omaggio a quel «grande leader», che era stato Patrice Lumumba. Pur senza tacere le differenze a proposito della non-violenza, il primo non inserisce certo il secondo tra le «forze malvagie» che bloccano l'emancipazione dei neri (K, 268 e 271/273 e 275) o tra quei «moderati» che talvolta si rivelano nemici più insidiosi degli stessi razzisti (cfr. *supra*, cap. VI, § 4). Oggi sappiamo chi sono stati i responsabili dell'assassinio del leader africano. Siamo nel Congo del 1960: il paese di nuova indipendenza cerca di porre fine a un capitolo di storia coloniale, caratterizzato da un lato dall'«appetito maniacale per l'avorio e il

caucciù», di cui danno prova le autorità belghe, e dall'altro dalle «mutilazioni, esecuzioni di massa», flagellazioni e torture orribili che «avevano dimezzato la popolazione nel giro di pochi anni». A cercare di aprire una nuova pagina è il primo ministro Patrice Lumumba, il quale però subito si imbatte in formidabili resistenze (orchestrate a partire da Bruxelles). Nel tentativo di superarle si rivolge all'Unione Sovietica, e questo segna la sua condanna a morte: «l'amministrazione Eisenhower autorizza l'assassinio del primo ministro» congolese. L'esecuzione avverrà qualche tempo dopo, a opera di sicari locali che prima si divertono a torturare orribilmente il prigioniero, assistiti da funzionari belgi, che non vogliono rinunciare allo spettacolo (Urquhart 2001, pp. 5-6). Sennonché, l'ideologia oggi dominante sembra collocare in un unico schieramento King e i mandanti dell'assassinio del «grande leader» congolese a lui caro, mentre sul banco degli imputati pretende di costringere Lumumba, così come gli altri dirigenti dei movimenti di liberazione anticoloniale.

King è oggi presentato come una sorta di reincarnazione del campione indiano della non-violenza, ma si dimentica di aggiungere che il «Gandhi nero» invocato dalla comunità afroamericana sin dagli anni Venti e Trenta è da essa chiamato a liberare i neri statunitensi da un regime di oppressione razziale denunciato quale sinonimo di «tirannide totalitaria» e persino di «hitlerismo» (cfr. *supra*, cap. VII, § 1). Ai giorni nostri Gandhi è celebrato in contrapposizione alle rivoluzioni anticoloniali, spesso guidate da partiti comunisti. Sennonché, negli ultimi mesi del 1946 il commissario della Repubblica francese Jean Sainteny così riferiva delle trattative da lui condotte con Ho Chi Minh: «Le sue parole, le azioni, l'atteggiamento, tutto tendeva a convincere che gli ripugnasse la soluzione di forza. È fuor di dubbio che, per tutto quel periodo, egli aspirò a diventare il Gandhi dell'Indocina» (in Lacouture 1967, p. 140).

In conclusione, ha trionfato la linea che aveva cominciato ad affacciarsi negli anni precedenti la seconda guerra mondiale:

> Alcuni dei più forti difensori di Gandhi erano moderati o conservatori che vedevano nel suo rifiuto del ricorso alla forza un sostegno all'alternativa quietistica al radicalismo di ispirazione marxista che si andava diffondendo negli anni Trenta tra la giovane generazione di afroamericani istruiti (Fredrickson 1995, p. 232).

È da aggiungere che, alla notizia dell'assassinio del leader indiano, il generale Douglas MacArthur rendeva omaggio in questi termini alla

vittima:

> Nell’evoluzione della civiltà, se essa dovrà sopravvivere, nessuno potrà fare a meno di adottare l’opinione di Gandhi, secondo cui il metodo dell’applicazione in massa della forza per risolvere questioni controverse non solo è fondamentalmente sbagliato, ma contiene in sé i germi dell’autodistruzione (in Chadha 2000, p. 468).

Poco più di due anni dopo lo stesso generale, dileguati i sogni di rapida e trionfale conclusione della guerra in Corea, si batteva, fortunatamente senza successo, per il bombardamento atomico della Cina.

VIII. Da Gandhi al Dalai Lama?

1. *Il Tibet lamaista tra «ahimsa» e violenza generalizzata*

La costruzione faticosa del pantheon non-violento in cui è impegnato l'Occidente liberale conosce un nuovo sviluppo grazie a un'ulteriore e più decisiva mossa all'insegna della Realpolitik. A giudicare da una martellante campagna multimediale, l'eredità di Gandhi quale campione della non-violenza sarebbe stata assunta ai giorni nostri dal XIV Dalai Lama.

Questi, in effetti, nella sua lotta per l'indipendenza o la semi-indipendenza del Tibet, non solo dichiara di volersi attenere al principio della sacralità della vita (umana o animale che sia), ma fa anche esplicito ricorso a categorie gandhiane, ad esempio quando rivendica la trasformazione del Tibet «in una zona di 'ahimsa', un termine hindi utilizzato per indicare uno stato di pace e di non-violenza» (TGd, 73). A detta dell'odierno Dalai Lama, l'*ahimsa* sarebbe una caratteristica permanente del suo popolo: «Per tradizione i tibetani sono un popolo pacifico e non-violento. Da quanto in Tibet fu introdotto il buddismo oltre un migliaio di anni fa, i tibetani praticano la non-violenza verso tutte le forme di vita»; la loro cultura è «profondamente radicata nei valori della compassione universale» (TGd, 67 e 25). A sua volta Heinrich Harrer, cantore entusiasta del Tibet lamaista e prima istruttore e poi amico personale del Dalai Lama, in un libro che, a guisa di consacrazione ufficiale, riporta un messaggio affettuoso di quest'ultimo, definisce i tibetani come «il più pacifico popolo della terra». Sì: «Dopo un po' che si è stati nel paese, a nessuno è più possibile uccidere una mosca senza pensarci. Io stesso, in presenza di un tibetano, non avrei mai osato schiacciare un insetto soltanto perché mi infastidiva» (Harrer 2007, pp. 317 e 183).

Sappiamo che le tradizioni si inventano ovvero si costruiscono dilatando e assolutizzando certi aspetti della cultura di un paese o di una regione. Ciò vale per la «tradizione» indiana cara a Gandhi così come per la «tradizione» tibetana celebrata dal Dalai Lama. Per quanto riguarda quest'ultima, conviene rinviare a un libro che ricostruisce la storia dei genocidi. Nel 1660, nel reprimere una rivolta scoppiata in Tibet, il V Dalai Lama ordinava lo sterminio sistematico non solo degli uomini e delle donne, ma anche dei loro figli e nipoti: dovevano essere annientati sino all'ultimo «a guisa di uova schiacciate contro le rocce» (Kiernan 2007, p. 6).

Nel momento in cui cerca di giustificare il suo impegno di «reclutatore capo» al servizio dell'esercito britannico, Gandhi richiama l'attenzione sul fatto che gli stessi seguaci del jainismo considerano ingiustificabile l'uccisione sì degli animali innocenti ma non degli uomini colpevoli di essere collocati nello schieramento nemico (cfr. *supra*, cap. II, § 6). Nella sua autobiografia il XIV Dalai Lama riferisce, forse un po' sbadatamente, di una caratteristica essenziale delle tibetane «tribù khampa»: «Il possesso di un fucile conta forse più di qualunque altro possesso, poiché per loro il fucile è un simbolo dell'indipendenza virile» (TGa, 45). Da queste tribù – prosegue a sua volta l'istruttore e amico del Dalai Lama – si reclutava il grosso dei «predoni»: questi, «armati di fucili e di spade», costituivano «un vero flagello»; «andare incontro ai khampa senza armi avrebbe significato morte certa» (Harrer 2007, pp. 97 e 100). Si trattava di bande che spesso sfuggivano alle forze inviate dalle autorità. Sennonché:

> Se ogni tanto a un funzionario distrettuale riusciva una spedizione punitiva, egli ne ritraeva molto utile, perché tutta la preda gli apparteneva. Il castigo allora inflitto ai predoni era inumano. Quasi sempre venivano loro tagliate le braccia (ivi, p. 98).

La violenza assumeva talvolta forme ancora più selvagge. Dopo la caduta della dinastia manciù nel 1911, mentre si infittivano le manovre delle grandi potenze per lo smembramento della Cina, in Tibet, equipaggiati con «armi inglesi e giapponesi» e «ben pagati», i gruppi secessionisti conseguivano una facile vittoria sui soldati cinesi allo sbando. Dura era la sorte che attendeva gli sconfitti fatti prigionieri: «In ispregio degli accordi [...] molti vengono annegati da 'giustizieri' riuniti in gruppi»; per quanto riguarda quelli che giungono vivi sino a Lhasa, «gli ufficiali tibetani li costringono a sfilare dietro le carogne fatte a pezzi dei cinesi che sono morti nella marcia» forzata (Deshayes 1998, p. 227).

La violenza investiva tutti i settori della tradizionale società tibetana: frequenti erano le «rivoluzioni militari» e le «guerre civili» che contrapponevano le diverse frazioni della casta dominante (Harrer 2007, pp. 224-25). Ma almeno la religione buddista, i monaci, i monasteri costituivano un'isola di serenità e di non-violenza? Diamo ancora una volta la parola al cantore del Tibet lamaista:

> Le punizioni per i reati politici sono molto severe. La gente parla ancora dei monaci di Tengyeling, che quarant'anni prima avevano tentato di accordarsi con i cinesi. Il loro monastero fu demolito e i loro nomi infamati per sempre (ivi, p. 185).

Si sorvola qui sul supplizio presumibilmente inflitto ai monaci considerati sovversivi. È soprattutto significativa la guerra civile che ha luogo ancora nel 1947: nonostante l'arresto del leader che li ispirava,

> nel loro fanatismo i monaci [ribelli] rifiutarono però di sottomettersi e diedero inizio a una selvaggia sparatoria. Soltanto quando il governo, alcuni giorni dopo, fece bombardare con obici la città e il monastero di sera, distruggendo numerose case, la resistenza fu infranta (ivi, pp. 225-26).

All'ammissione che si può sorprendere nelle pagine dello stesso Harrer si può aggiungere l'osservazione di uno storico inglese: la violenza non risparmiava neppure i Dalai Lama; «la maggior parte di loro veniva eliminata durante la fanciullezza a seconda della convenienza del Consiglio di Reggenza» (Morris 1992, p. 96).

Al di là dei nemici, la violenza colpiva anche gli intrusi: giunti sul tetto del mondo nel settembre 1949 al fine di incontrare il Dalai Lama, tre agenti della Cia, che non riuscivano a farsi riconoscere in quanto tali o che comunque risultavano sospetti, furono uccisi e decapitati (cfr. *infra*, cap. VIII, § 8).

2. *Come uccidere e mutilare il corpo rispettando i principi della non-violenza*

Abbiamo visto Harrer sottolineare il rispetto nel Tibet lamaista riservato alla vita anche di mosche e insetti, e, tuttavia, la descrizione che egli fa dei pranzi dell'aristocrazia fa emergere un quadro assai diverso: «I cibi locali – carne di pecore e di yak, pollo e riso – si alternano con squisitezze di tutte le parti del mondo» (e, presumibilmente, non tutte vegetali). Non ci sono dubbi: qui non è di casa la dieta vegetariana di Gandhi. Semmai, qualcosa di simile vige di fatto per le classi popolari, costrette ad accontentarsi di una «scarsa nutrizione: tsampa, tè al burro e un paio di ravanelli con paprica»; per loro «la carne è troppo cara» (Harrer 2007, pp. 174-75 e 231).

Per le caste superiori il problema della fedeltà alla prescrizione buddista del rispetto di ogni forma di vita era risolto con uno stratagemma a suo modo brillante: i macellai erano membri di una casta inferiore, per lo più di religione islamica; nulla impediva di cibarsi della carne resasi disponibile grazie al comportamento perverso dei peccatori e degli infedeli (Grunfeld 1996, p. 26). Harrer (2007, p. 184) così prosegue:

> Da questo principio [del rispetto di ogni forma di vita] consegue il fatto che nel Tibet non esiste la pena di morte. L'omicidio è considerato il crimine più atroce, ma gli assassini vengono solo fustigati e incatenati con ceppi di ferro alle caviglie. È anche vero però che la fustigazione è a volte più disumana della pena di morte, per come la punizione viene portata a termine. La vittima spesso muore tra dolori atroci dopo che il castigo è stato inflitto, ma i precetti religiosi non sono stati infranti.

A ben guardare, dunque, la pena di morte era ben presente, solo che era eseguita con stratagemmi simili a quello messo in atto per preservare la buona coscienza della nobiltà nel corso dei suoi lussuosi banchetti a base di carne, e di diversi tipi di carne. Diamo di nuovo la parola al cantore del Tibet lamaista:

> Mi raccontarono di un uomo che aveva rubato una lampada dorata al burro da uno dei templi di Kyirong. Fu dichiarato colpevole del reato, e quella che noi avremmo considerato una sentenza disumana fu portata a compimento. Gli furono pubblicamente mozzate le mani, e il suo corpo

mutilato ma ancora vivo fu avvolto in una pelle di yak bagnata. Quando smise di sanguinare, venne gettato in un precipizio (ivi, p. 75).

Al colpevole era inflitta «solo» la mutilazione; la morte – si argomentava – sopraggiungeva per volontà divina. E di nuovo, con la buona coscienza così acquisita, si poteva far ricorso alla violenza più drastica nella lotta per la difesa dell'ordine pubblico, come l'amputazione delle braccia inflitta ai predoni catturati. Anche in questo caso, a decidere della (improbabile) sopravvivenza del colpevole era la volontà divina. A essa ci si poteva affidare anche con modalità diverse: il corpo mutilato del condannato era rinchiuso in una cassa gettata poi nelle acque di un fiume; oppure, dopo essere stato a lungo flagellato, il disgraziato era legato a una roccia e lì nel corso della notte finiva col morire assiderato. Maggiori possibilità di sopravvivenza comportava invece la semplice flagellazione che, tuttavia, quando era assai prolungata, poteva egualmente avere un esito fatale. In tutti questi casi, a decidere della morte del malcapitato era l'imperscrutabile volontà divina!

Nel Tibet lamaista, in quanto a severità, alla pena di morte faceva immediatamente seguito un supplizio che privava la vittima di entrambi gli occhi. L'esercizio della violenza sul corpo del colpevole era una pratica assai diffusa. Un britannico, residente nel Tibet lamaista per due decenni, riferisce di aver assistito a innumerevoli operazioni di estrazione degli occhi e di mutilazione del corpo in generale, mentre un altro testimone britannico racconta di aver incontrato dappertutto uomini privati di un braccio o di una gamba per essere stati condannati in quanto responsabili di furto. Questo sistema di pene ha caratterizzato il Tibet lamaista in tutto l'arco della sua evoluzione; ancora nel 1950 la rivista americana «Life» pubblicava foto di una flagellazione, inscenata nel centro di Lhasa, che vedeva il colpevole sottoposto a 200-250 colpi di frusta (Grunfeld 1996, p. 24; Harrer 2007, pp. 153-54). Almeno le mutilazioni corporali più gravi (l'asportazione degli occhi) erano per lo più affidate alla casta degli intoccabili (Goldstein 1991, p. 208), al fine di rimuovere idealmente questa forma di violenza particolarmente atroce da una società che assicurava di essere devota al precetto della non-violenza.

3. *Rapporti politici e sociali e violenza*

E, tuttavia, agli occhi del XIV Dalai Lama il Tibet lamaista era sostanzialmente incontaminato dalla violenza e quindi caratterizzato da una vita serena e appagante per tutti: «eravamo una nazione felice»; anzi, «il Tibet era uno dei paesi più felici della Terra» (TGa, 49-50). Nel «Messaggio» inviato a Harrer e da questi apposto a conclusione del suo libro, il Dalai Lama rievoca con nostalgia «quei giorni felici che trascorremmo insieme in un paese felice» (*happy country*). E, rincarando ulteriormente la dose, il destinatario di tale messaggio parla del Tibet lamaista come di un «paradiso» (Harrer 2007, p. 77), nell'ambito del quale – sottolinea questa volta il Dalai Lama in persona – era assente e non poteva non essere assente l'oppressione: «i tibetani non sono gente incline a esercitare un'oppressione» (TGa, 49). In questa prospettiva la violenza, l'oppressione e l'infelicità sopraggiungono soltanto dall'esterno, sono il risultato esclusivo dell'«invasione» cinese.

In realtà, conosciamo già la violenza pervasiva che caratterizza il Tibet lamaista (conflitti armati, banditismo e crudeli sistemi di repressione). Concentriamoci ora sulla violenza implicita nei rapporti politici e sociali in quanto tali, persino nei periodi di tempo in cui essi sembravano funzionare in modo pacifico. Nella società qui indagata balza intanto agli occhi la forte presenza della schiavitù e del servaggio. Se gli schiavi propriamente detti erano una percentuale ridotta, i servi costituivano la stragrande maggioranza della popolazione. La condizione dei secondi non si distingueva molto da quella dei primi. I servi erano costretti a erogare lavoro gratuito (la *corvée*) per il signore e a subire le punizioni corporali da lui inflitte (e le serve anche lo sfruttamento sessuale). E non è tutto:

> Essi erano così privi di potere che dovevano chiedere il permesso per entrare in monastero e persino per sposarsi. Allorché si sposavano due servi di signori diversi, la prole maschile spettava al signore del padre, mentre la prole femminile spettava al signore della madre. Il permesso di lasciare la proprietà, anche per il periodo più breve, per questioni quali le visite familiari, i pellegrinaggi o le piccole faccende commerciali, richiedeva il consenso del signore (Grunfeld 1996, p. 13).

Come si vede, il servaggio tibetano non esitava a smembrare l'unità familiare, come storicamente è avvenuto nell'ambito delle forme più dure di

schiavitù, e cioè nell'ambito della schiavitù-merce su base razziale. Non ci si deve stupire se siamo portati a pensare a un mondo apparentemente così remoto dal Tibet lamaista. Qui un abisso divideva i membri delle caste superiori dal resto della popolazione: «la nobiltà ha le sue leggi severe», e in base ad esse «è permesso sposare soltanto chi è dello stesso rango»; i «semidei» nobiliari si sarebbero sentiti irrimediabilmente contaminati in caso di matrimonio con «esseri inferiori» (Harrer 2007, pp. 191, 170 e 168). È come se nobili e servi fossero appartenuti a «razze differenti» (Grunfeld 1996, p. 15), separate da una barriera simile a quella che nel Sud degli Usa, nei secoli della schiavitù (e della *white supremacy*), era costituita dal divieto di *miscegenation*. Ecco un clamoroso paradosso: celebrato dal XIV Dalai Lama come modello di non-violenza, il Tibet lamaista sarebbe apparso come l'incarnazione stessa della violenza agli occhi del movimento pacifista statunitense, impegnato a combattere il flagello della violenza in primo luogo nell'istituto della schiavitù, oltre che nella guerra!

Alla violenza esercitata dai signori sugli schiavi e semi-schiavi occorre aggiungere la violenza che scaturisce da un regime di tipo fondamentalista. Per descriverlo diamo la parola ancora una volta a Harrer: la «teocrazia» del Dalai Lama supera ogni immaginazione («un europeo difficilmente è in grado di capire quale importanza si annetta al più piccolo capriccio del Dio-Re»). Più in generale, «la supremazia dell'ordine monastico nel Tibet è assoluta, e si può confrontare solo con una severa dittatura»: ad essere punito non è soltanto chi agisce contro il «potere» ma anche «chiunque lo metta in dubbio» (Harrer 2007, pp. 270 e 76). Sì, «la vita delle persone è regolata dalla volontà divina, i cui unici interpreti sono i lama», col risultato che «il potere della gerarchia [ecclesiastica] era illimitato» (ivi, pp. 182 e 148); non manca neppure l'arbitrio dell'esercito, controllato dal potere monastico: «i soldati hanno il diritto di requisire ciò che vogliono» (ivi, p. 116).

In questo ordinamento statico nessuna novità è consentita: «Le scuole di medicina sono purtroppo ostili a ogni forma di progresso. La dottrina di Buddha e dei suoi apostoli è legge suprema, che non può essere messa in discussione. Il sistema fissato viene tramandato da secoli» (ivi, p. 192) e non è tollerata alcuna deviazione. Oltre che sui responsabili del perturbamento dell'ordine pubblico, la mutilazione del corpo incombe anche su coloro che non si attengono alle norme morali e religiose dominanti: «Per gli adulteri vigono pene molto drastiche, ad esempio il

taglio del naso». Può costare assai cara anche la mancanza di rispetto nei confronti di una festività religiosa: «Tutte le infrazioni, perfino il gioco d'azzardo, vengono punite durante questo periodo con particolare severità. I monaci sono a tale riguardo inesorabili e molto temuti, perché più di una volta è avvenuto che qualcuno sia morto sotto la rigorosa flagellazione, la pena usuale» (ivi, pp. 191 e 153-54). Violenza del fondamentalismo e violenza del servaggio tendono a intrecciarsi: «servi dei monasteri con tre figli erano spesso obbligati a farne uno monaco»; rinchiusi dai loro genitori in monastero, i bambini erano bastonati e lì riportati con la forza in caso di fuga (Goldstein 1991, p. 22).

Infine, occorre tener presente la violenza insita in rapporti sociali caratterizzati dalla polarizzazione estrema di ricchezza e miseria: se abbagliante era lo sfarzo della nobiltà, «il 75% delle famiglie era di tanto in tanto costretto a mangiare erba bollita con ossa di vacca e mescolata con avena o farina di piselli» (Grunfeld 1996, p. 16). Non a caso la durata media della vita era estremamente bassa, e ciò pesava in modo particolare sulle classi o meglio sulle caste inferiori.

Erano felici i tibetani? Può essere considerata felice una società in cui servi e schiavi sono l'unica merce in abbondanza – «mi furono messi a disposizione [...] mille coolies» (Harrer 2007, p. 231) –, mentre per il resto imperversano teocrazia, il servaggio, la fame, la miseria, la mortalità infantile e un'attesa di vita estremamente bassa? Il Dalai Lama e il suo istruttore e amico Harrer non hanno dubbi. Quest'ultimo vi insiste con enfasi particolare: sì, nel Tibet lamaista il popolo soffre gli stenti e la fame, «ma si rallegra di vedere i propri padroni coperti di gioielli e di stoffe rare»; costretti a erogare lavori massacranti, i servi sono guardati e trattati come «esseri inferiori», ma essi «senza invidia ammirano lo sfarzo dei semidei»: sono da sempre abituati a tale trattamento. Certo, nonostante il duro lavoro che erogano, i membri delle caste inferiori devono accontentarsi di una «scarsa nutrizione»; e tuttavia essi sono «contenti e allegri» (ivi, pp. 166, 170 e 231). Ma si può realmente parlare di felicità per un popolo per il quale «l'esistenza terrena non ha un alto valore» e «la morte non fa paura» (ivi, pp. 182-83), per un popolo il cui immaginario religioso è popolato di incubi? Harrer così descrive la sua visita al monastero di Nechung:

> Una musica cupa e lugubre proveniente dal tempio colpì le nostre orecchie. Entrando, lo spettacolo era pauroso. Da tutte le pareti maschere e teschi ci lanciavano i loro ghigni terrificanti, l'aria pregna d'incenso mozzava il respiro (ivi, p. 196).

E, tuttavia, Harrer insiste: il Tibet lamaista ci mette in presenza di «un piccolo popolo felice con il suo umorismo infantile» (ivi, p. 155).

La «felicità» attribuita ai poveri e agli stessi schiavi, spesso assimilati a fanciulli, è un luogo comune del pensiero conservatore. L'atteggiamento tradizionalmente assunto dal nobile fannullone e parassita nei confronti dei servi è stato così descritto da Rousseau (1971, pp. 330-31):

> Egli vede senza pietà quegli infelici, oppressi da un lavoro incessante, ricavare a stento un pane secco e nero che serve a prolungare la loro miseria. Non trova strano che il prodotto sia in ragione inversa del lavoro, e che un fannullone spietato e voluttuoso si ingrassi del sudore di un milione di miserabili stremati dalla fatica e dal bisogno. È la loro condizione, egli dice, vi sono nati, l'abitudine fa tutto eguale e io non sono più felice, sotto i miei ricchi soffitti, che un bovaro nella sua capanna, né, dovrebbe aggiungere, che il bue nella sua stalla.

E cioè, la felicità attribuita dal signore al miserabile al suo servizio è espressione di un processo di de-umanizzazione, di un processo in sé gravido di violenza. Con maggiore indulgenza in confronto a Rousseau, a proposito dei poveri dell'Antico regime Tocqueville (1989, p. 121) parla di «felicità vegetativa». Indegna per definizione di un uomo, questa «felicità vegetativa» non poteva comunque sopravvivere al crollo del regime lamaista nel 1951.

4. *La lotta armata come espressione di «compassione»*

Sull'appartenenza del Tibet alla Cina nel 1951 erano concordi tutti i partiti cinesi. Nel suo atto di abdicazione del febbraio 1914, anche l'ultimo imperatore della dinastia manciù aveva chiamato i nuovi governanti a custodire l'integrità territoriale del paese, costituito di «manciù, cinesi [han], mongoli, maomettani e tibetani» (in Goldstein 1991, p. 65). In effetti, agli inglesi che lo invitavano a partecipare attivamente al macello della prima guerra mondiale, in modo da recuperare i territori strappati alla Cina dalla Germania, Sun Yat-sen, il primo presidente della repubblica nata dal rovesciamento per l'appunto della dinastia manciù, faceva notare che la Gran Bretagna era ancora più famelica: «Voi vorreste toglierci anche il Tibet!» (Sun Yat-sen 1976, p. 71). Di questo consenso nazionale sembra inizialmente essere partecipe lo stesso Dalai Lama, che però nel 1959 fugge per stabilire «un governo in esilio» in India.

Cosa avviene a partire da questo momento e anzi a partire dai mesi che precedono immediatamente la fuga? «Ho sempre condotto la battaglia tibetana per la libertà secondo i principi della non-violenza» – afferma il Dalai Lama (TGd, 53). Ben diverso è il quadro tracciato da due libri che vedono rispettivamente quale autore unico o quale co-autore due funzionari (di grado più o meno elevato) della Cia. Il primo, che per decenni ha collaborato col Dalai Lama e che esprime ammirazione e devozione per il «leader buddista votato alla non-violenza», riporta in questi termini il punto di vista espresso dal suo eroe: «Se non c'è alternativa alla violenza, la violenza è consentita». Tanto più che occorre saper distinguere tra «metodo» e «motivazione»: «Nella resistenza tibetana contro la Cina il metodo era l'uccisione, ma la motivazione era la compassione, e ciò giustificava il ricorso alla violenza». In modo analogo, confinando cioè la non-violenza nella sfera delle buone intenzioni, il Dalai Lama citato e ammirato dal funzionario della Cia giustifica e anzi celebra la partecipazione degli Usa alla seconda guerra mondiale e alla guerra di Corea, allorché si trattava di «proteggere democrazia e libertà». Questi nobili ideali avrebbero continuato a ispirare Washington in occasione della guerra del Vietnam, anche se in tal caso i risultati non sono stati

disgraziatamente all'altezza delle intenzioni. Si comprende che, su tale base, perfetta risulta la sintonia col funzionario della Cia, che ci tiene a farsi fotografare assieme al Dalai Lama in atteggiamento amichevole e affettuoso. Anzi, egli si affretta a dichiarare che anche lui, esattamente come il venerabile maestro buddista, non ama le «armi da fuoco» ma che si rassegna ad approvarne e promuoverne l'uso solo quando esso risulta inevitabile (Knaus 1999, pp. x e 313). E dunque, così reinterpretata, la non-violenza sembrerebbe essere diventata la dottrina ispiratrice della Cia!

Proprio i funzionari di questa agenzia finiscono col tracciare un ritratto oggettivamente dissacratorio del Dalai Lama. La sua fuga da Lhasa nel 1959 costituisce la realizzazione di «un obiettivo della politica americana da almeno un decennio» (a partire cioè dal profilarsi della vittoria dei comunisti nel grande paese asiatico). Al momento del passaggio della frontiera tra Cina (Tibet) e India, il Dalai Lama nomina generale uno dei tibetani che l'hanno assistito nella fuga, mentre altri due, senza perdere tempo, con la radio loro fornita dalla Cia, trasmettono a quest'ultima un messaggio urgente: «Per via aerea inviateci armi per 30.000 uomini» (Knaus 1999, p. 178; Conboy, Morrison 2002, p. 93). Nonostante l'addestramento sofisticato fornito ai guerriglieri, la disponibilità da parte loro di un «inesauribile arsenale nel cielo» (le armi paracadutate dagli aerei statunitensi) e la possibilità di avvalersi di una retrovia sicura al di là della frontiera cinese e in particolare nella base di Mustang (in Nepal), la rivolta tibetana, preparata già prima del 1959 col lancio di armi e apparecchiature militari nelle aree più impervie del Tibet (Knaus 1999, pp. 225 e 154-55), fallisce. Per dirla con uno storico canadese più volte citato (Tom Grunfeld): «I dissensi in Tibet erano insufficientemente diffusi per sostenere una lunga, aperta ribellione»; anzi, «anche i critici più aspri della Cina sono costretti a riconoscere che non c'è mai stata una scarsità di volontari tibetani» per l'Esercito popolare di liberazione (Grunfeld 1996, pp. 164 e 170).

In conclusione: i commando infiltrati a partire dall'India conseguono risultati «generalmente deludenti»; «essi trovano scarso appoggio nella popolazione locale». Il tentativo di «alimentare dall'aria una guerriglia su larga scala si è rivelato un penoso fallimento»; «nel 1968 le forze di guerriglia a Mustang invecchiavano», senza essere capaci di «reclutare nuovi elementi». Gli Usa sono costretti ad abbandonare l'impresa, provocando una grave delusione nel Dalai Lama: «Rammaricato egli

osservò che nel 1974 Washington aveva cancellato il suo sostegno al programma politico e *paramilitare*» (Knaus 1999, pp. 281, 235, 292 e 312).

Cosa pensare allora della continuità con Gandhi rivendicata dal Dalai Lama? L'unica vaga analogia è col primo Gandhi, che s'impegna a reclutare soldati indiani per l'esercito britannico e che spera così di guadagnarsi la riconoscenza del governo di Londra. Nel caso che ora stiamo analizzando gli esuli tibetani si propongono di conseguire il ritorno in patria e al potere schierandosi con gli Usa nel corso della Guerra Fredda e di alcuni dei conflitti armati che la punteggiano. Come riconosce un libro decisamente simpatetico nei confronti del Dalai Lama e che si fregia anzi della sua prefazione, il fratello maggiore (e collaboratore di primo piano) del leader in esilio è sin dagli inizi «strettamente legato alla Cia» (Pföstl 2009, p. 62); sommandosi al micidiale embargo imposto da Washington e alle persistenti operazioni di sabotaggio o di terrorismo promosse a partire da Taiwan, nei piani dei servizi segreti statunitensi la rivolta tibetana era chiamata a «costringere Mao a disperdere le sue già scarse risorse» e a provocare il collasso della Repubblica popolare cinese. È vero, l'obiettivo principale non viene raggiunto. E, tuttavia, oltre a indebolire il gigante asiatico, gli Stati Uniti «traggono beneficio dall'intelligence raccolta dalle forze di resistenza» tibetane. Per di più, Cia ed esercito statunitense possono sperimentare «nuovi tipi di equipaggiamento, ad esempio aerei e paracadute» e «nuove tecniche di comunicazione» e accumulare preziose esperienze per nuove guerre; «le lezioni apprese in Tibet» trovano poi applicazione «in luoghi quali il Laos e il Vietnam» (Knaus 1999, pp. 215 e 316; Conboy, Morrison 2002, p. IX). E cioè, la lotta ispirata dal Dalai Lama o comunque condotta in suo nome è servita come prova generale per la guerra coloniale più barbara della seconda metà del Novecento, per una guerra che, a trent'anni dalla fine delle ostilità, conta «quattro milioni» di vittime col corpo devastato dal «terribile agente arancione», la diossina rovesciata senza risparmio dagli aerei americani su un intero popolo (Losurdo 2007, cap. I, § 3). A questo punto emergono con chiarezza il contrasto e persino l'antitesi con Gandhi che, in ogni caso nella sua fase matura, è un esponente di primo piano del movimento anticolonialista mondiale.

L'antitesi emerge anche per un altro aspetto essenziale. Vedremo il leader indiano parlare di «metodi hitleriani» e di «hitlerismo» a proposito del bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki (cfr. *infra*, cap. X, § 6). E

ora apriamo il «Corriere della Sera» del 15 maggio 1998. Accanto a una foto del Dalai Lama con le mani giunte in segno di preghiera c'è un articoletto il cui senso è già chiarito dal titolo: «Il Dalai Lama si schiera con New Delhi: 'Anche loro hanno diritto all'atomica'», al fine di controbilanciare – viene poi chiarito – l'arsenale nucleare cinese. (Ovviamente si tace del ben più poderoso arsenale nucleare statunitense, per difendersi dal quale è pensato il modesto arsenale nucleare cinese). La presa di posizione appena vista del Dalai Lama è in piena continuità con l'atteggiamento militante assunto nel corso della Guerra Fredda: inquadrati in un corpo speciale (Special Frontier Force), i guerriglieri tibetani hanno combattuto sotto la direzione dell'esercito di New Delhi nel corso della breve guerra di frontiera sino-indiana del 1962 e poi nel corso della guerra indo-pakistana di alcuni anni dopo. In due foto del giugno 1972 vediamo il Dalai Lama, assieme al generale indiano Sujan Singh Uban, passare in rassegna e arringare per l'appunto la Special Frontier Force, al cui impiego nella guerra contro il Pakistan egli ha dato il suo «consenso» qualche mese prima (Conboy, Morrison 2002, pp. 247-48).

Se è alquanto problematico leggere in Gandhi una fedeltà costante e incondizionata al principio della non-violenza, del tutto privo di senso sarebbe leggere in questa chiave il Dalai Lama. È vero, questi continua a celebrare l'«insurrezione pacifica del popolo tibetano» ovvero l'«insurrezione non-violenta del 10 marzo 1959» (TGd, 33 e 23). Sennonché, l'espressione qui usata è chiaramente un ossimoro. Harrer scrive che nel corso della sua fuga il leader indipendentista tibetano è accompagnato da «truppe suicide» (quattrocento uomini), pronte a combattere sino alla morte (Harrer 2007, p. 328). D'altro canto, nella sua autobiografia, è lo stesso Dalai Lama a riferire in questi termini del colloquio da lui avuto coi rivoltosi e guerriglieri nel corso della sua fuga:

> Al punto in cui eravamo non potevo più onestamente ammonirli a desistere dalla violenza [...] Chiesi soltanto di limitare l'uso della violenza alla difesa delle posizioni che occupavano sui monti (TGa, 188).

A uno sguardo più attento, più che un ossimoro, il discorso sulla «insurrezione pacifica» si rivela essere una costruzione mitologica.

5. *La «guerra psicologica» e la non-violenza come «schermo»*

È una costruzione priva di credibilità sul piano storico, ma di cui è necessario spiegare la genesi e il successo. Ad aiutarci può essere ancora una volta il funzionario dei servizi segreti statunitensi che per decenni ha mantenuto i contatti col leader indipendentista tibetano. Nel 1950, con lo scoppio delle ostilità in Corea, si verifica una svolta:

> L'Asia conseguì eguaglianza di status con l'Europa quale teatro della Guerra Fredda. Alla Cia fu impartita l'istruzione di dare inizio a operazioni paramilitari e a una guerra psicologica (*psychological warfare*) contro la Cina comunista; a tempo debito ciò avrebbe investito il Tibet (Knaus 1999, p. 63).

Occorreva in primo luogo convincere il Dalai Lama a «ripudiare l'accordo con Pechino e ad abbandonare il Tibet, in modo che egli potesse essere utilizzato come simbolo per chiamare a raccolta i buddisti dell'Asia contro l'espansione dei comunisti cinesi» (ivi, pp. 88 e 79). Ecco indicato con precisione il primo obiettivo della guerra psicologica: la conquista degli ambienti influenzati o influenzabili dal buddismo, una religione di cui ovviamente non si può sottovalutare il peso, soprattutto in Asia.

È un obiettivo ben presente già ai protagonisti del Grande gioco sviluppatosi tra Otto e Novecento. Mentre era in pieno svolgimento la gara tra Gran Bretagna e Russia per impadronirsi del Tibet, correva voce che lo zar in persona fosse diventato un buddista (Morris 1992, vol. III, p. 96). Un secolo più tardi, in relazione agli istruttori statunitensi che lavoravano febbrilmente per addestrare alla guerriglia gruppi di esuli tibetani, si diffondeva la voce che alcuni di essi «si fossero convertiti al buddismo e cercassero sollievo dalle loro fatiche grazie alle preghiere» apprese dai loro discepoli (Knaus 1999, p. 216).

Ovviamente, la guerra psicologica guadagna di intensità con la fuga del Dalai Lama, da lungo tempo sollecitata e preparata. Ad attendere l'illustre esule sono giornalisti provenienti da ogni parte del mondo e impegnati non a capire quello che è avvenuto ma a immergere l'intera vicenda e il suo protagonista in un'aura di «sublime misticismo»; sulla stampa indiana è persino propagandata la teoria della «nube cosmica» che avrebbe

provvidenzialmente circonfuso la fuga del Dalai Lama impedendo ai suoi inseguitori di raggiungerlo e catturarlo (Grunfeld 1996, pp. 143-44). Ma tutto ciò non basta. Occorre elaborare e definire la guerra psicologica in tutti i suoi dettagli: il «gruppo di strategia psicologica» invita l'amministrazione Eisenhower ad «alimentare la ribellione il più a lungo possibile e a darle la massima enfasi sui mezzi di informazione». Occorre inoltre che nei suoi viaggi in Asia e nel mondo il Dalai Lama appaia quale «simbolo e costante rievocazione del pericolo di fidarsi degli intenti pacifici professati da Pechino» (Knaus 1999, pp. 180-82). E cioè, si tratta in primo luogo di sviluppare la politica di contenimento nei confronti della Repubblica popolare cinese.

La guerra psicologica non deve lasciare nulla al caso: «la Cia assolda una ditta di pubbliche relazioni per aiutare i tibetani a pubblicizzare la loro causa». Ecco allora una serie di consigli. Non poche tribù tibetane erano sì «devote al Dalai Lama, ma storicamente la loro obbedienza al governo di Lhasa era stata sporadica»; ora invece occorreva «rafforzare il senso della nazione» tra i rifugiati e insistere sulla «nation building» e a tale concetto deve ispirarsi anche la nuova Costituzione tibetana, per la cui redazione l'aiuto degli esperti statunitensi è decisivo (Knaus 1999, pp. 204, 128, 252 e 275).

Almeno per qualche tempo, ci si impegna non solo a promuovere la guerriglia ma anche a pubblicizzarla: a partire dal Nepal è organizzata un'azione armata contro una pattuglia cinese, con fuoco e vittime reali, ma con il cineoperatore che filma a debita distanza e al riparo. Successivamente, preso atto della scarsa adesione a tale genere di imprese da parte della popolazione tibetana, la Cia finanzia generosamente un programma che mira «a tener vivo all'interno del Tibet e fra le nazioni straniere il concetto politico di un Tibet autonomo» (ivi, pp. 275 e 277-78). Ormai è sulla non-violenza che bisogna insistere. Per la verità «il primo incidente di ribellione aperta» e armata aveva visto come protagonisti i golok che erano scesi «sul sentiero di guerra» allorché i cinesi avevano cercato di «confiscare la proprietà alla quale essi sono più attaccati, le armi personali». Qualcosa di simile si era verificato anche per i khampa e, in effetti, «banditi khampa di vecchio stampo» erano andati a ingrossare le file dei rifugiati tibetani in Nepal (ivi, pp. 129 e 223). Il principio moderno del monopolio statale della violenza legittima si era scontrato con una cultura pre-moderna. Ma su tutto ciò la campagna di guerra psicologica e di *public*

relations deve ovviamente sorvolare, così come, al fine di presentare il buddismo tibetano come un'oasi di pace e di non-violenza, deve rimuovere la storia che già conosciamo del Tibet lamaista e dei suoi monasteri.

Nel momento in cui scoppia la rivolta del 1959, alcuni di essi nascondono armi. Ben lungi dall'essere semplici luoghi di meditazione, i monasteri lamaisti sono talvolta «intere città, con larghe estensioni di terreno agricolo, pastorizio, con migliaia di servi», con una vita economica pressoché autosufficiente e capaci di trasformarsi all'occorrenza in «forze militari» (Grunfeld 1996, pp. 132 e 31). E tuttavia: al comunismo sinonimo di espansionismo e di violenza la guerra psicologica contrappone il buddismo e i monaci buddisti quali sinonimo di non-violenza e di amore incondizionato della pace e della meditazione. Allorché poi irrompe alla luce del sole la violenza dei gruppi tibetani addestrati, armati, paracadutati e riforniti di materiale bellico da Washington, occorre almeno salvare l'immagine del Dalai Lama quale apostolo coerente e inflessibile della *ahimsa*, della non-violenza. Al fine di conseguire tale obiettivo – rivela ancora una volta il funzionario della Cia più devoto al Dalai Lama – si fa ricorso alla finzione ovvero allo «schermo» (*screen*) dell'ignoranza da parte di Sua Santità dei metodi violenti utilizzati dai suoi seguaci (Knaus 1999, p. 236).

Per lungo tempo la storia della non-violenza è contrassegnata da angosciosi dilemmi morali e dal conflitto tra convinzioni etico-religiose e ragione politica. Ora invece subentra in modo univoco la ragione politica, più esattamente il calcolo politico e anzi realpolitico: la «non-violenza» è ormai un elemento essenziale della guerra psicologica e del Grande gioco.

6. *La «guerra alla natura» come stadio supremo della violenza*

La violenza di una società si manifesta anche nel rapporto che essa istituisce con la natura: la guerra psicologica non sarebbe completa se non investisse anche questo ambito, tanto più in un'epoca di acuta sensibilità ecologica. Ascoltiamo il Dalai Lama: «Prima di essere invaso dai cinesi, il Tibet era un tempio immacolato immerso in una natura selvaggia [...] Dobbiamo proteggere quel poco che si è salvato e impegnarci nel risanamento dell'ambiente, in modo da ristabilirne l'equilibrio» (TGd, 79). E ora diamo la parola a uno storico inglese di successo, spesso ospitato sui più autorevoli organi di stampa statunitensi: «Oggi i cinesi sembrano impegnati a combattere la natura». I danni inflitti all'ambiente nel grande paese asiatico non sono il prezzo pagato per salvare dal sottosviluppo e dalla fame centinaia di milioni di persone e neppure il risultato di errori di politica economica. No, saremmo in presenza di «un regime in conflitto aperto con la natura» e impegnato in una «strana guerra» (Ferguson 2008). E, dunque, il Tibet lamaista incarna la non-violenza per il fatto di rispettare religiosamente, assieme alla vita di ogni essere senziente, anche la natura nel suo complesso; sul versante opposto la «guerra alla natura» – così suona il titolo dell'articolo – è l'espressione concentrata e la manifestazione più dissennata della violenza.

Torniamo ora al discorso appena citato del Dalai Lama (leader del «governo tibetano in esilio» in India) e pronunciato dinanzi al Comitato per i diritti umani del Congresso degli Usa. È il 21 settembre 1987. Meno di tre anni prima, nella notte tra il 2 e il 3 dicembre 1984, proprio in India, a Bhopal, si era verificata la catastrofe ecologica forse più grave della storia umana ed essa aveva visto come protagonista la filiale indiana della Union Carbide, una multinazionale di fertilizzanti e insetticidi agricoli che aveva il suo centro negli Stati Uniti, il paese che ascoltava commosso la denuncia dei crimini contro l'ambiente attribuiti alla Cina.

Come rimuoveva la strage di Bhopal, che pure secondo alcune stime ha provocato 15-20 mila morti e che per gli effetti a distanza continuava a provocare vittime ancora nel momento in cui egli pronunciava il suo discorso, così il Dalai Lama osservava il silenzio su un'altra catastrofe

ecologica verificatasi in un paese poco più di dieci anni prima caduto sotto il ferreo controllo degli Usa, in seguito a un colpo di Stato che aveva provocato un vero e proprio bagno di sangue. Per dirla con uno storico statunitense di origine indiana, in Indonesia, la «collusione fra compagnie minerarie ed esercito indonesiano» ha comportato uno «spaventoso inquinamento dei fiumi». E non è tutto:

> Nel 1977 gli incendi appiccati a Sumatra per ripulire vaste aree della vegetazione del sottobosco hanno prodotto una nube tossica così ampia (copriva la Malesia, Papua, la Nuova Guinea e persino alcune zone dell'Australia) da spingere il governo malese a dichiarare lo stato di emergenza e persino a chiedere ai religiosi di pregare per la pioggia. Migliaia di neonati morirono di asfissia e dieci miliardi di dollari di entrate finirono nel nulla (Khanna 2009, p. 377).

Nei due esempi sopra addotti quali protagonisti della «guerra alla natura» risultano paesi particolarmente impegnati a sostenere la causa del Dalai Lama. Sennonché, la tendenza al manicheismo è intrinseca all'ideologia della guerra, che conseguentemente rimuove alcuni dati essenziali: con una superficie che è di poco superiore a quella degli Usa, la Cina ha una popolazione che ammonta a più di quattro volte quella statunitense e, con un settimo della superficie coltivabile a disposizione, essa deve alimentare un quinto della popolazione mondiale. Se la Cina ha raggiunto o leggermente superato gli Stati Uniti in quanto a livello complessivo di emissioni, ciò significa che un abitante del primo paese inquina solo un quarto di un abitante del secondo paese. Un discorso a parte meriterebbe l'inquinamento derivante da massicci dispiegamenti militari e dalle guerre vere e proprie, di cui sono protagonisti i paesi che amano rimproverare alla Cina la «guerra alla natura».

Peraltro, pur confermando la gravità e l'urgenza dei problemi ambientali nel paese più popoloso del mondo, impegnato in un processo di industrializzazione e di urbanizzazione di una rapidità senza precedenti nella storia, voci autorevoli hanno tuttavia tracciato un quadro ben più sfumato della politica a tale proposito seguita dal governo di Pechino. Esso ha «imposto alle città di espandere enormemente le zone verdi». L'impetuoso sviluppo del traffico automobilistico aggrava la congestione e l'inquinamento urbano, ma questi problemi non restano senza risposta in Cina: «presto molte delle sue città avranno i trasporti pubblici più veloci del mondo» (Fishman 2005, pp. 93 e 10). La lotta per il miglioramento della situazione ambientale è in pieno svolgimento: «La Cina attualmente» non

solo infligge multe a coloro che non rispettano l'ambiente, ma li colpisce anche col discredito sociale, inserendoli nella «lista nera dei maggiori inquinatori». Per di più la Cina si impegna attivamente nelle energie rinnovabili: «Il suo impiego di energia solare per il riscaldamento idrico è superiore a quello di ogni altro paese al mondo, con tecnologie che sono già vendute all'estero» (Khanna 2009, p. 412). E non è tutto. Diamo la parola ancora una volta a un autore statunitense:

> L'innovazione verde ha cominciato a diffondersi rapidamente in Cina [...] Ancora un decennio e dovremo importare la nostra tecnologia verde da Pechino [...] La sfida della Cina verde sarà molto più insidiosa di quella della Cina rossa [...] Poiché le tecnologie verdi sono qui adottate su scala sempre più larga [...], la Cina fisserà gli standard per il mondo (Friedman 2005).

Ma è poi vero, come pretende il Dalai Lama, che il Tibet del buon tempo antico fosse un paradiso ecologico e ambientale? È lo stesso Harrer a lamentare «la sporcizia imperante e le deplorevoli condizioni igieniche», sicché il più delle volte nei confronti delle «epidemie si è inermi, e la mortalità è di conseguenza molto forte»; in ultima analisi era solo l'altitudine a evitare la «catastrofe» (Harrer 2007, p. 193). Ora, su questo stesso tema, ascoltiamo uno storico contemporaneo:

> Il compito di tenere pulita Lhasa dev'essere stato erculeo: per la sua sporcizia la città avrebbe potuto rivaleggiare con le peggiori metropoli dei giorni nostri. Le immondizie erano sparse dappertutto, ed era una pratica comune che la gente facesse i suoi bisogni dovunque le aggradasse. A quanto pare, le carogne degli animali erano una vista familiare. Così grave era la situazione che il XIII Dalai Lama era «quasi sempre» malato a causa della puzza e della sporcizia. Di regola, allorché attraversava le strade della capitale, la nobiltà portava attorno al naso fazzoletti profumati (Grunfeld 1996, p. 17).

È anche a causa di questo disastro, che non risparmiava la salute neppure del XIII Dalai Lama, che nel Tibet lamaista, secondo la valutazione di Harrer, «l'età media dei tibetani è di trent'anni» (Harrer 2007, p. 190). Come l'*ahimsa*, la non-violenza e la purezza spirituale, così anche la purezza ambientale attribuita al Tibet lamaista è una creazione della guerra psicologica e sul versante opposto una creazione della guerra psicologica è la «guerra alla natura» attribuita alla Cina.

7. *Violenza contro i servi o contro i feudatari? I dilemmi della «liberazione pacifica»*

È necessario liberarsi da tali stereotipi se si vogliono comprendere i conflitti politici e i dilemmi morali che contrassegnano il passaggio sul «tetto del mondo» dal feudalesimo alla modernità. Agli inizi la «liberazione pacifica del Tibet» – come viene definita dai dirigenti della Repubblica popolare cinese – non sembra incontrare difficoltà di rilievo. Nel 1951 il vento delle novità ha cominciato a soffiare anche sul tetto del mondo: in precedenza c'erano già stati tentativi di mettere in discussione la società castale e il dominio aristocratico, sicché l'esercito cinese è accolto con favore e talvolta riceve persino un aiuto diretto, mentre a mostrare diffidenza o ostilità è soltanto un'oligarchia che teme di veder intaccato il suo «stile di vita privilegiato» (Grunfeld 1996, pp. 45, 108, 110 e 115-16). A sua volta, almeno in questi anni, l'esercito cinese dà prova di grande correttezza:

> Ai soldati furono insegnati la religione, i costumi e la lingua locali, ed essi avevano l'ordine rigoroso di non requisire dalla popolazione locale neppure una tazza di tè. Essi dovevano parlare e agire come fratelli venuti ad aiutare, ignorando ogni insulto e provocazione. Essi dovevano mostrare profondo rispetto per le istituzioni religiose locali. Se avevano bisogno di animali o di cibo, potevano prenderli solo col consenso dei tibetani del posto, pagando con monete di argento (Goldstein 1991, p. 643).

A causa anche della difficoltà dei trasporti, i soldati cinesi devono accontentarsi di «razioni quotidiane incredibilmente basse», e tuttavia essi continuano a comportarsi «in modo esemplare» (Grunfeld 1996, pp. 114 e 127).

In questa fase il nuovo potere non si propone affatto di abbattere o di mettere seriamente in discussione l'Antico regime. Le direttive impartite dal Partito comunista ai suoi quadri e militanti sono chiare: occorre isolare «il pugno di cattivi elementi, al fine di realizzare nel corso di un certo numero di anni una trasformazione graduale e incruenta del sistema economico e politico tibetano». Devono dunque essere tollerate le ingiustizie e le violenze degli aristocratici:

> Lasciateli fare con le loro insensate atrocità contro il popolo, mentre da parte nostra ci concentriamo sulle buone azioni – produzione, commercio, costruzione di strade, servizi medici e lavoro di fronte unito (unità con la maggioranza e paziente educazione) – in modo da guadagnare le masse e attendere il momento giusto per affrontare il problema della completa realizzazione dell'Accordo [e delle riforme antifeudali in esso previste]. Se essi non sono d'accordo con l'istituzione di scuole elementari, anch'essa può essere bloccata (ivi, p. 112).

Le «atrocità» cui il documento qui citato fa riferimento sono quelle implicite nei rapporti feudali, i quali fra l'altro consentono al signore di esercitare il dominio sui suoi servi anche mediante il ricorso alla punizione corporale. Agli occhi dell'aristocrazia tibetana si tratta di norme consacrate dalla tradizione e dalla religione, ma dal punto di vista del Partito comunista si tratta di violenza inammissibile, che tuttavia non può ancora essere messa in discussione: anche dopo il 1951 gli aristocratici continuano a fare largo uso della frusta. La preoccupazione principale della dirigenza e dell'esercito cinesi è di guadagnarsi un'ampia base di consenso: allorché gli Usa bloccano l'importazione della lana dal Tibet (ormai «comunista»), «la risposta di Pechino fu di acquistare l'intera produzione tibetana di lana a un prezzo tre volte superiore a quello di mercato» (ivi, pp. 24 e 114).

E, tuttavia, il tentativo di introdurre la modernità in modo indolore era destinato a fallire. Troppo forti erano la resistenza e il peso dell'oligarchia nobiliare. Leggiamo Harrer (2007, pp. 161 e 194): «Il dottore della legazione britannica e quello della cinese erano gli unici medici qualificati per una popolazione di circa tre milioni e mezzo di abitanti»; per la medicina, come per ogni altro aspetto della vita, «tutto il potere è concentrato nelle mani dei monaci, e questi criticano aspramente anche i funzionari che si rivolgono al medico inglese». Gli unici farmaci consentiti sono la «saliva santa» dei lama, oppure «l'urina degli uomini santi», mescolata però con «tsampa e burro». La «liberazione pacifica» fa grandi sforzi per prevenire l'insorgere di un conflitto, come emerge con chiarezza da una circolare che è emanata dal Partito comunista in occasione della visita del Dalai Lama a Pechino nel 1954 e che chiama a rispettare le tradizioni già viste. E dunque: «Il Lama defecava in un vaso dorato; le feci erano poi inviate in Tibet per essere trasformate in medicine». Da sole, tali «medicine» non potevano risolvere il problema della mortalità infantile, estremamente elevata (tra il 40 e il 75%), e della durata media della vita, quanto mai bassa. Occorrevano altre misure. Sennonché, «dottori istruiti nella medicina moderna dovevano stare attenti a non essere accusati di anti-

buddismo allorché essi cercavano di sbarazzare i tibetani dei pidocchi e parlavano di uccidere i germi a scopi igienici» (Grunfeld 1996, pp. 22, 20 e 129). In parte inevitabile, lo scontro tra culture diverse era ulteriormente alimentato da quanti avevano interesse al mantenimento dell'Antico regime. Non dimentichiamo che la macellazione era largamente praticata, anche se essa era affidata a gruppi ai margini della società ufficiale: i medici di etnia han non potevano godere di uno statuto simile a quello dei macellai islamici?

Per quanto riguarda la scuola, il conflitto aveva cominciato a manifestarsi ben prima dell'arrivo dei comunisti al potere a Pechino. Significativa è la vicenda narrata da Harrer:

> Il governo tibetano aveva pregato un insegnante inglese di istituire a Lhasa una scuola secondo il modello europeo, offrendogli un contratto pluriennale. Dopo sei mesi, disgustato dall'opposizione dei monaci, aveva abbandonato il paese (Harrer 2007, p. 147).

Allorché nell'autobiografia del Dalai Lama leggiamo che «nel Tibet i bambini vengono strappati alle famiglie perché diventino comunisti cinesi e non dei buoni buddisti tibetani» (TGa, 209), una domanda si impone: siamo in presenza della denuncia di pratiche particolarmente odiose, oppure ci ritroviamo dinanzi a un conflitto manifestatosi anche in Europa a partire dalla rivoluzione francese? Polemizzando contro l'obbligo scolastico, un ideologo della Restaurazione, Friedrich von Gentz, aveva a suo tempo tuonato contro i progetti per i quali, a partire da una certa età, «i figli [...] devono essere strappati ai genitori». Sono parole pressoché identiche a quelle già viste nel Dalai Lama. Questi così prosegue: «Il desiderio del Tibet era ed è di evitare il contagio di un credo altamente materialistico come quello che la Cina ha abbracciato» (TGa, 244). E di nuovo siamo portati a pensare a un teorico della Restaurazione, in questo caso Carl L. von Haller, che aveva a sua volta bollato i progetti della rivoluzione spagnola del 1821 di estendere l'istruzione e di introdurre nella scuola l'educazione civica quali «imposizione arbitraria» e tentativo di minare il senso della «distinzione sacerdotale» e di combattere la religione, spogliando i cittadini persino della loro «anima» (Losurdo 1992, capp. IV, 2 e IX, 1-2).

L'area del conflitto tendeva ad allargarsi. Nel costruire strade, i cinesi di etnia han facevano ricorso anche a operai di etnia tibetana che ricevevano un regolare salario, ma proprio questa pratica, del tutto ovvia nell'ambito

della modernità, infliggeva possenti colpi di piccone alla società feudale, fondata sulla *corvée*, sul lavoro coatto erogato dai servi che costituivano la stragrande maggioranza della popolazione. Colpita nei suoi interessi vitali, l'aristocrazia gridava allo scandalo per queste novità inaudite e oltraggiose.

Fra i poteri del signore feudale rientrava quello di poter bastonare il servo colpevole di non aver svolto o di non aver svolto adeguatamente il lavoro gratuito al quale era obbligato; dopo il 1951 a subire tale punizione erano anche militanti e quadri tibetani del partito comunista, i quali protestavano presso i loro dirigenti, mettendoli in grave imbarazzo. Pur tra molti dubbi e incertezze, questi ultimi decidevano di esonerare i quadri comunisti dall'obbligo della *corvée*: sennonché tale misura, mentre favoriva l'opera di reclutamento del partito comunista, suscitava la collera e l'indignazione dei signori feudali. Effetti ancora più dirompenti sul sistema feudale esistente aveva la pratica, introdotta sempre dopo la «liberazione pacifica», di stimolare con generosi incentivi finanziari la frequenza della scuola da parte dei bambini tibetani: l'istruzione e la mobilità sociale ad essa connessa minavano il servaggio ereditario e il sistema feudale (Grunfeld 1996, pp. 129-30).

Quando poi, dopo la fallita rivolta del 1959 e la fuga del Dalai Lama, furono introdotte le riforme antifeudali, sino a quel momento rinviate a data migliore nella speranza di evitare lo scontro frontale con l'oligarchia dominante, questa finì col percepirle come un attacco alla libertà religiosa. Non era facile separare le due cose: «Alcuni servi erano scelti nell'infanzia per erogare lavoro coatto nel corso della loro vita in qualità di soldati, monaci, monache o servi domestici». Talvolta «il reclutamento era semplicemente il risultato dell'obbligo fiscale della *corvée*». D'altro canto, sappiamo già che i monasteri erano una sorta di Stato nello Stato, «col diritto esclusivo di giudicare e punire i monaci per tutti i crimini, esclusi l'omicidio e il tradimento» (Goldstein 1991, pp. 3 e 22-23). Siamo ricondotti ancora una volta alle lotte che in Europa hanno contrassegnato il passaggio dall'Antico regime allo Stato moderno, con la conseguente cancellazione del foro ecclesiastico e del monopolio ecclesiastico sulla legislazione familiare e sull'istruzione. Il conflitto tra Stato centrale cinese e Tibet lamaista non è molto diverso da quello che ha visto in Italia lo Stato unitario scontrarsi prima con lo Stato della Chiesa e poi con la gerarchia ecclesiastica cattolica: ancora nel 1864 il Sillabo condannava l'avvento

dello Stato moderno in Italia quale espressione di «statalismo» violento e di dispotismo rivoluzionario.

Nel Tibet lamaista il peso dell'Antico regime era decisamente più forte che non nello Stato della Chiesa pre-risorgimentale: «Religione e sistema economico fondato sul servaggio costituivano il fondamento incontestato della vita» (ivi, p. 190). Lo scontro era inevitabile: «Le autorità cinesi non compresero che *ogni* cambiamento, per piccolo e apparentemente insignificante che potesse essere, non poteva non avere un effetto profondo su una società feudale così rigida e ossificata» (Grunfeld 1996, p. 129). Piuttosto che rappresentare l'irruzione della violenza in un società non-violenta, come vorrebbero gli stereotipi della guerra psicologica, il crollo del Tibet lamaista fa emergere un dilemma che costringe a scegliere non già tra non-violenza e violenza e neppure tra illibertà e libertà, bensì tra diverse e contrapposte configurazioni della violenza e della libertà. Per il governo di Pechino l'osservanza scrupolosa e totale dei rapporti sociali esistenti (con la rinuncia per esempio anche al lavoro salariato durante l'esecuzione dei lavori pubblici) avrebbe comportato non solo la perpetuazione del servaggio ma anche la partecipazione attiva ad esso. La messa in discussione almeno parziale di questa forma di violenza colpiva però, assieme agli interessi consolidati dell'aristocrazia, tradizioni secolari e sacre: ciò costituiva una violenza intollerabile agli occhi dei signori feudali e degli strati sociali da essi influenzati. Tanto più che il conflitto era «inasprito da forze ostili che agivano dall'esterno» (ivi, p. 130).

8. *I luoghi della violenza: tra indipendenza del Tibet e smembramento della Cina*

Come non era facile nel Tibet che fuoriusciva dal regime lamaista tenere chiaramente distinti servaggio e libertà religiosa, così non è agevole sul piano internazionale separare questione tibetana e Grande gioco. Talvolta l'aspirazione non solo ad amputare ma a smembrare il grande paese asiatico è espressa con linguaggio trasparente e persino a chiare lettere: la Cina – scrive uno studioso su «Foreign Affairs», una rivista autorevole e considerata vicina al Dipartimento di Stato – è una «civiltà che pretende di essere una nazione» e uno Stato unitario (Pye 1990, p. 58). Ancora oltre si spinge un libro vincitore di un premio conferito dal «Los Angeles Times»: «Oggi lo Stato cinese è un anacronismo»; con «pressappoco la metà» del suo territorio «storicamente» abitato da etnie diverse dagli han, la Cina è un impero sopravvissuto a se stesso, «è come un pesce fuori acqua»; essa vorrebbe tener fermo a un'«unità» che non può sussistere «nelle condizioni moderne» (Terrill 2003, pp. XIV e 3). L'autore del libro non esita a riprendere e a sottoscrivere un'affermazione fatta alla fine dell'Ottocento dal giornale inglese «The Globe»:

> Nell'ordine naturale delle cose la Cina non può continuare a lungo a sussistere come Impero indipendente e persino come nazione. In effetti, essa non è una nazione, abitata com'è da popoli di razze diverse, i cui comportamenti, costumi, abiti di pensiero e persino linguaggi differiscono profondamente (ivi, p. 179).

È vero, da tempi assai remoti la Cina si è configurata come un paese multiculturale e multietnico. Nell'VIII secolo dopo Cristo l'Impero Tang, che era «la civiltà più avanzata del suo tempo», vantava una «popolazione cosmopolita» e la compresenza e la reciproca tolleranza di religioni tra loro assai diverse (Roberts 2001, p. 95). Ma l'affermazione della rivista inglese cadeva nel 1897, in un periodo di tempo in cui, dopo il trionfo delle guerre dell'oppio (con la distruzione e il saccheggio del Palazzo d'estate), la disfatta militare e le umiliazioni inflitte dal Giappone nel 1894, si infittivano i trattati ineguali e le violazioni della sovranità del governo di Pechino. A un popolo cui, come sappiamo, era negata persino la dignità umana («Vietato l'ingresso ai cani e ai cinesi») non poteva certo essere

riconosciuto il diritto a costituirsi come Stato indipendente e sovrano. Il progetto di smembramento, emerso mentre l'imperialismo celebrava i suoi trionfi, sembra riacquistare attualità nell'analisi dello studioso dei giorni nostri precedentemente citato.

In effetti, l'aspirazione a smembrare il grande paese asiatico non è mai dileguata del tutto. Nel settembre 1949 – non si è ancora conclusa la guerra civile ed è quanto mai vivo il ricordo dell'orrore connesso all'occupazione militare giapponese – agenti della Cia si mettevano in contatto nel Xinjiang con gruppi islamici che erano incoraggiati a combattere contro i comunisti e «per la libertà». La missione aveva un ulteriore obiettivo: si proponeva di promuovere la medesima agitazione anche in Tibet, dove a darle il benvenuto avrebbe dovuto essere il Dalai Lama. Sennonché, come abbiamo già visto, quando nell'aprile del 1950 giungono sul tetto del mondo, i tre agenti (non riconosciuti) erano uccisi e decapitati (Mirsky 2007, p. 56). La Repubblica popolare cinese non era stata ancora proclamata, ma gli Usa erano già impegnati a minarne la sicurezza e l'integrità territoriale. Qualche anno più tardi, agli inizi del 1954 Walter Robertson, segretario di Stato aggiunto per l'Estremo Oriente, chiariva in questi termini la politica perseguita da Washington: «La nostra speranza di risolvere il problema della Cina continentale non si affida agli attacchi contro il continente ma piuttosto ad azioni chiamate a promuovere la disintegrazione dall'interno» (*disintegration from within*)» (in Grunfeld 1996, p. 100). Più recentemente, un «esperto» americano, William D. Shingleton, ha invitato Washington a far tesoro dell'esperienza del crollo e della dissoluzione dell'Unione Sovietica per «affrontare in maniera più coerente la futura frammentazione della Cina» (in Mini 1999, p. 92). Anche un autorevole settimanale tedesco («Die Zeit») e una prestigiosa rivista di geopolitica («Limes») hanno evocato l'eventualità dello spezzettamento del gigante asiatico in «sette Cine» (Venzky 1999) ovvero in «molte Taiwan» («Limes» 1995).

L'autore incoronato dal «Los Angeles Times» è meno generico, non esita a precisare quali potrebbero essere le linee della «disintegrazione dall'interno». Come chiarisce una delle cartine riprodotte ad apertura del libro, si tratterebbe di ritornare alla Cina della dinastia Ming (che vede la sua fine nel 1644), con esclusione quindi del Tibet, del Xinjiang, della Mongolia interna e della Manciuria. Certo, se in modo analogo si dovesse procedere per gli Usa, essi cesserebbero di essere uno Stato indipendente e diventerebbero di nuovo una colonia della Gran Bretagna! Ma, ovviamente,

l’autore qui citato ha di mira solo la Cina: assieme dunque a secoli di storia, dovrebbe essere rimessa in discussione una parte assai considerevole (pressappoco la metà) del suo odierno territorio. Ancora oltre va un altro libro acclamato in Occidente: occorre contrastare il governo di Pechino anche a proposito dell’«invenzione di un’unica etnia di cinesi Han»; in realtà al loro interno sussistono notevoli differenze per quanto riguarda la stessa lingua, e dunque... Lo studioso qui citato sembra accarezzare un piano ben preciso: perché mai le floride città dell’Est dovrebbero continuare ad accollarsi il peso delle regioni interne meno sviluppate? «Uno Stato con le sue risorse militari messe a dura prova in Tibet e in Turkestan [Xinjiang] sarà probabilmente riluttante a ricorrere alla forza nelle province costiere» (Jenner 1994, pp. 4-5, 193 e 246-47). Intrecciandosi coi conflitti all’interno della comunità han, l’agitazione separatista delle regioni abitate dalle minoranze nazionali potrebbe finalmente produrre la dissoluzione totale della Repubblica popolare cinese.

Trasparente è qui l’invito rivolto alle regioni più sviluppate a sbarazzarsi della zavorra rappresentata dalle regioni economicamente più arretrate; ma non mancano voci di segno contrapposto. Ecco un illustre filosofo statunitense, Ronald Dworkin, sentenziare, da una prestigiosa università di Pechino, dove è stato invitato per tenere conferenze, che il governo cinese viola i diritti umani, «per il fatto che concentra investimenti e ricchezza nelle città costiere commercialmente importanti e trascura la popolazione rurale, cui non è consentito di prender parte alla recente prosperità della Cina» (Dworkin 2002, p. 65). Siamo nel 2002: era iniziata da due anni la campagna lanciata dal governo centrale per imprimere slancio allo sviluppo delle regioni dell’Ovest, che in effetti ai giorni nostri registrano un tasso di crescita talvolta superiore alla media nazionale. Ma non è questo il punto più importante: perché, nel denunciare come contraria ai diritti dell’uomo la distribuzione diseguale degli «investimenti», Dworkin non prende di mira anche le multinazionali occidentali (e statunitensi), che ovviamente anche in Cina concentrano gli investimenti là dove più promettenti sono le attese di profitto? Un punto resta fermo: l’Occidente sembra impegnato ad aizzare le regioni costiere contro quelle periferiche e le seconde contro le prime. Dal punto di vista dei dirigenti cinesi è un atteggiamento che si presta ai più gravi sospetti.

Diamo ora uno sguardo ai progetti e alle aspirazioni del Dalai Lama. Egli rivendica l’indipendenza (o, più recentemente, una semi-indipendenza) del

Grande Tibet, cioè di un’area che comprende territori che erano in modo incontestato parte integrante del territorio cinese ben prima dell’avvento dei comunisti al potere. Lo riconosce lo stesso Dalai Lama: nella sua autobiografia racconta che, nel 1937, all’età di due anni, una volta riconosciuto come la reincarnazione del XIII Dalai Lama, è portato a Lhasa solo dopo che è stata ottenuta l’autorizzazione del governatore cinese: «A quel tempo [...] il Tibet nord-orientale era sotto il controllo dei cinesi» (TGa, 12). D’altro canto, il XIV Dalai Lama avanza la rivendicazione del Grande Tibet in nome non della storia e neppure della democrazia, bensì in nome dell’unità della «nostra razza»; egli sottolinea che, pur essendo nato in terra cinese, è di «puro sangue tibetano» (TGa, 1 e 4). Si comprende allora il timore del Nepal per la «secessione nel Nord del paese» che, a partire da tale piattaforma, potrebbe essere provocata dal movimento indipendentista tibetano (Deshayes 1998, p. 281).

Ma concentriamoci sulla Repubblica popolare cinese. Con l’indipendenza del Grande Tibet, essa perderebbe un quarto o un terzo del suo territorio. E questo è solo l’inizio. Vediamo in quali termini il Dalai Lama denuncia la politica del governo di Pechino:

> All’inizio del XX secolo i manciù costituivano un’etnia ben distinta, con cultura e tradizioni proprie. Oggi in Manciuria ne rimangono solo 2-3 milioni, ma in compenso vi si sono stabiliti ben 75 milioni di cinesi. Nel Turkestan orientale, che ora i cinesi chiamano Xinjiang, la popolazione cinese è salita dalle 200 mila unità del 1949 a 7 milioni, più della metà della popolazione totale di 13 milioni. La colonizzazione cinese della Mongolia interna ha fatto sì che oggi lì si contino 8,5 milioni di cinesi contro 2,4 milioni di mongoli (TGd, 76).

Dà soprattutto da pensare la visione completamente distorta della storia. Non una parola viene detta sul fatto che la Cina dal 1279 al 1378 è stata governata da una dinastia mongola e dal 1644 al 1911 da una dinastia manciù. Se cioè prendiamo il ciclo storico che va, in Europa, dal tramonto del Medioevo alla vigilia della prima guerra mondiale e all’avvento, per quanto riguarda il grande paese asiatico, della prima Repubblica, vediamo che per oltre la metà (il 58%) di questo periodo la Cina è stata governata da dinastie straniere. La sinizzazione della Mongolia e della Manciuria è avvenuta non in seguito all’espansionismo degli han, come suggerisce il Dalai Lama, ma, al contrario, in conseguenza dell’espansionismo dei mongoli e dei manciù che hanno sì conquistato per lungo tempo la Cina ma che hanno finito col subire il fascino e l’attrazione della cultura del paese

assoggettato. Al momento del crollo della dinastia manciù, il governo centrale del grande paese asiatico era «composto di otto manciù, un mongolo e solo quattro cinesi [han]» (Roberts 2001, p. 260).

Definendo come vittime dell'espansionismo han non solo il Grande Tibet, ma anche la Manciuria, il Xinjiang (il «Turkestan orientale») e la Mongolia interna, il Dalai Lama, esattamente come il teorico esplicito che già conosciamo dello smembramento della Cina, intende rimettere in discussione i tre secoli che vanno dalla caduta della dinastia Ming (1644) all'avvento della Repubblica popolare cinese (1949). Il carattere realpolitico di questo disegno risulta con chiarezza da una semplice riflessione: i mutamenti territoriali verificatisi in Cina nei secoli della dinastia manciù sono delegittimati per quanto riguarda le acquisizioni, non le perdite; si sorvola sulle centinaia di migliaia di chilometri quadrati nella seconda metà dell'Ottocento strappati dalla Russia zarista per l'appunto alla Cina della dinastia manciù.

Resta il fatto che una ridefinizione così radicale del territorio nazionale della Repubblica popolare cinese, come quella qui in qualche modo evocata, presuppone una guerra su larga scala, con un esito netto e anzi catastrofico per il paese sconfitto e da smembrare. E di questa guerra il Dalai Lama sembra persino fornire l'ideologia allorché nella sua autobiografia scrive:

> I cinesi intendono dominare tutta l'Asia, se non il mondo intero, come dicono molti di loro, e la conquista del Tibet è un primo passo in quella direzione. Io sono ben lontano dall'essere un esperto di cose militari, ma basta il buon senso a suggerire a chiunque che nessun altro Paese dell'Asia ha l'importanza strategica che ha il Tibet. Con i mezzi militari moderni, le sue montagne possono facilmente trasformarsi in un'unica, inespugnabile fortezza dalla quale possono partire degli attacchi contro l'India, la Birmania, il Pakistan e gli Stati dell'Asia sud-orientale, allo scopo di soggiogare tali Paesi e distruggere le loro religioni come si sta distruggendo la nostra, per diffondervi l'ateismo (TGa, 206-207).

Questa dichiarazione, che sembra voler proclamare una sorta di guerra santa, cade nel 1962, in un momento in cui la Repubblica popolare cinese non è stata neppure ammessa all'Onu, dove a rappresentare il grande paese asiatico nel suo complesso è il governo di Taiwan, armato e spalleggiato dagli Usa, i quali dunque almeno in questo momento non hanno rinunciato a rovesciare il governo di Pechino e a ridefinire la carta politica e geografica del grande paese asiatico.

Se da un lato occorre non perdere di vista il Grande gioco e le aspirazioni coltivate nei circoli più aggressivi dell'Occidente all'amputazione o allo smembramento di un pericoloso rivale geopolitico, dall'altro lato occorre prestare attenzione ai diritti nazionali del popolo tibetano. A suo tempo, scatenando una lotta indiscriminata contro ogni forma di «oscurantismo» e arretratezza, la rivoluzione culturale ha trattato il Tibet alla stregua di una gigantesca Vandea da reprimere o da catechizzare con una pedagogia assai sbrigativa, messa in atto da un «illuminismo» intollerante e aggressivo proveniente da Pechino e dagli altri centri urbani abitati dagli han, anche se tale pedagogia si è avvalsa della collaborazione di Guardie rosse tibetane. Ma oggi questi errori di estremismo e universalismo aggressivo sembra siano stati corretti, com'è confermato dal recupero dei monasteri e dell'eredità culturale tibetana, che procede alacremente.

Non è di questa opinione il Dalai Lama, che accusa la Cina di condurre in Tibet una politica all'insegna del «genocidio» e persino della «soluzione finale» e dell'«olocausto» (TGa, 214 e TGd, 70 e 74-75). Tuttavia è difficile prendere sul serio tali accuse, smentite persino da un libro che si fregia dell'autorevole Prefazione del Dalai Lama. Leggiamo:

> Comincia a essere evidente un significativo scarto di età tra tibetani e han. I primi sono più giovani, con un'età media intorno a 21 anni, gli altri hanno in media 30 anni. All'origine dello scarto vi è la politica di pianificazione familiare, più severa con gli han, che possono avere un unico figlio, più rilassata con i tibetani, che di figli possono averne due o tre (Pföstl 2009, p. 56).

È compatibile con il quadro qui tracciato l'accusa di «olocausto»? In altre occasioni, facendo ricorso a un linguaggio appena più sfumato, il Dalai Lama parla di «genocidio culturale», ma non è facile seguirlo neppure in questa denuncia. Il libro da lui prefato osserva a tale proposito: sono in corso «la rivitalizzazione e l'impiego di miti, tradizioni e simboli culturali tibetani al servizio della politica ufficiale sulle minoranze», «si sono rafforzati i legami condivisi con il linguaggio, la storia e la cultura religiosa della regione tibetana», emerge e si rafforza un'«identità 'pantibetana'» (ivi, p. 66). Si può aggiungere un'ulteriore importante testimonianza: nel 1998, scrivendo su «Foreign Affairs», un eminente studioso riconosceva che nella Regione autonoma tibetana il 60-70% dei funzionari era di etnia tibetana e che vigeva la pratica del bilinguismo, anche se poi egli raccomandava ulteriori passi in avanti in questa direzione e lo spostamento dell'accento a favore della lingua tibetana (Goldstein 1998, p. 94).

Infine, con un'ulteriore variazione, il Dalai Lama accusa il governo cinese di condurre in Tibet una «politica di 'apartheid'» (TGd, 77). Sennonché, non è difficile leggere sulla stampa occidentale articoli che rimproverano al governo cinese di voler promuovere i matrimoni misti e la fusione di han e tibetani: «L'integrazione tra questi due popoli è l'ultima arma per annullare la cultura millenaria del paese sul tetto del mondo»[35]. In realtà, i rapporti matrimoniali tra han e tibetani sono di vecchia data, come risulta da un'osservazione fatta da Harrer a proposito del Tibet lamaista: i cinesi «sposano volentieri donne tibetane, conducendo una vita coniugale esemplare» (Harrer 2007, p. 168).

Balza subito agli occhi il titolo dell'articolo sopra citato: ad aver «cancellato il Tibet» sarebbero stati «matrimoni misti e quiz televisivi» (i programmi della televisione in genere). Se le cose stanno così, ci troviamo in realtà dinanzi a un processo che si sta sviluppando su scala planetaria. Nel 1859 Charles Baudelaire poteva scrivere questi versi struggenti: «La vecchia Parigi non è più (il volto di una città/ cambia più rapidamente, ahimè!, del cuore di un mortale)»[36]. A distanza di poco più di un secolo, con linguaggio decisamente più aspro, Pier Paolo Pasolini (1981, p. 277) denunciava il «genocidio» di cui si rendeva responsabile il neocapitalismo, che col suo sviluppo procedeva alla «soppressione di larghe zone della società», e cioè di culture e forme di vita ampiamente diffuse. La velocità del mutamento ha conosciuto un'ulteriore, drastica, accelerazione in seguito allo sviluppo della globalizzazione, e tale mutamento investe oggi non solo la configurazione architettonica e urbanistica di una città, ma anche i costumi, le idee, i modi di vita, il linguaggio di un popolo. È un fenomeno che si manifesta in ogni angolo del mondo e che, al di là di Lhasa, riguarda anche Pechino, dove irrompono massicciamente la musica, la cinematografia, la cultura soprattutto statunitense, dove le feste e le ricorrenze del tradizionale calendario cinese tendono ad essere affiancate o soppiantate dalle feste e ricorrenze del calendario occidentale e dove le famiglie più agiate e più ambiziose inviano i loro figli a imparare l'inglese già nelle scuole materne. Anche in Tibet si può avvertire l'irruzione della cultura occidentale (e soprattutto statunitense), e sarebbe ben strano se non si avvertisse la presenza della cultura del paese di cui esso fa parte, soprattutto se si tiene presente che, in seguito alla sua rinascita, questo paese di antichissima civiltà tende a far sentire la sua presenza culturale anche al di là dei confini della Repubblica popolare cinese.

Accusato al tempo stesso e contraddittoriamente di condurre una politica di apartheid e di integrazione accelerata tra due distinte etnie, il governo di Pechino reagisce sottolineando la pericolosità del programma enunciato dal Dalai Lama il 21 settembre 1987 dinanzi al Congresso statunitense. Dopo aver affermato che in Tibet «sono già stati trasferiti 7,5 milioni di cinesi, vale a dire un numero già superiore alla popolazione locale (6 milioni)», egli prosegue esigendo «il ritorno dei cinesi in Cina» (TGd, 76-77). Il trasferimento così massiccio di popolazione qui invocato assai difficilmente potrebbe essere realizzato con mezzi pacifici, ed esso richiama comunque alla memoria, già per le sue dimensioni, le deportazioni più tragiche del Novecento. Si comprende allora che i dirigenti cinesi sospettino il Dalai Lama di voler promuovere una campagna di «pulizia etnica» su larga scala. E di nuovo l'accusa di violenza rimbalza tra le due parti.

Nel complesso si potrebbe dire che ha un valore di carattere generale l'osservazione fatta da un attento studioso contemporaneo:

> Allorché si tenta di sintetizzare gli eventi degli anni Cinquanta, l'evidenza che emerge tende a confermare il punto di vista della Cina. L'affermazione più volte ripetuta dal Dalai Lama, secondo il quale il dominio «coloniale» della Cina era così oppressivo e criminale che il popolo tibetano si sentì costretto a insorgere con slancio possente al fine di spezzare le sue catene, non è molto accurata. Non lo è tuttavia neppure la pretesa della Cina di assoluta benevolenza, armonia e libertà dall'oppressione feudale [...] Forse si può dire che, allorché gli eventi vengono rappresentati per il consumo pubblico, è la Cina ad apparire meno fantasiosa (Grunfeld 1996, p. 149).

9. *Tramonto della società castale ed emergere dell'identità nazionale*

Occorre persino rovesciare la visione oggi dominante sulla questione del Tibet. Un senso di identità nazionale ha cominciato a diffondersi a partire proprio dal suo «ritorno» alla Cina. Abbiamo visto la castale società lamaista istituire tra nobili e servi una barriera di tipo razziale, resa invalicabile dal divieto di *miscegenation*. Un'autentica comunità non era possibile neppure tra uomini e donne: considerate e trattate quali esseri inferiori, non a caso queste ultime esprimevano nelle loro preghiere il desiderio di poter rinascere come maschi. Persino il legame linguistico era molto tenue; la stragrande maggioranza della popolazione non era in grado di leggere e scrivere; c'era un solo giornale in lingua tibetana, che aveva come lettori e abbonati solo membri della nobiltà, ed esso era pubblicato in India (Grunfeld 1996, pp. 18-19). A tutto ciò occorre aggiungere la mancanza di mezzi di trasporto e l'estrema difficoltà delle comunicazioni, che rinserravano le diverse etnie nelle loro nicchie particolari. L'idea di nazione presuppone il superamento almeno ideale della società castale o cetuale. Nel Tibet lamaista i membri dell'aristocrazia non si atteggiavano in modo sostanzialmente diverso dai teorici della nobiltà feudale o della reazione aristocratica che in Francia, con Boulainvilliers e Gobineau, si facevano beffe dell'idea di nazione in quanto sinonimo di livellamento e di indebito accostamento di «razze» tra loro ben diverse.

Sono stati in effetti l'abolizione del servaggio, l'avvento dell'istruzione di massa, la diffusione della lingua e della scrittura tibetana ben al di là della cerchia ristretta dell'aristocrazia, lo sviluppo dei mezzi di trasporto e di comunicazione, sono state cioè le riforme antifeudali e lo sviluppo economico, che hanno fatto seguito alla fuga del Dalai Lama e al tramonto definitivo del Tibet lamaista, a rendere possibile l'emergere del senso di una comune appartenenza alla nazione tibetana. In questa medesima direzione ha agito e agisce l'accesso preferenziale all'università garantito alla minoranza etnica tibetana (come alle altre). Ovviamente, la costruzione dell'identità nazionale è un processo dall'andamento contraddittorio, che può avere esiti diversi e contrapposti. Emersa o rafforzatasi grazie anche al «ritorno» alla Cina, la nazione tibetana non dovrebbe avere difficoltà a

riconoscersi in un paese che da molti secoli e persino da millenni si configura come una società multietnica, multiculturale e multireligiosa. Sennonché l'Occidente, facendo leva sul suo gigantesco apparato multimediale e rivolgendosi in primo luogo alle comunità tibetane in esilio, è impegnato a costruire un'identità nazionale tibetana suscettibile di mettere in crisi l'unità del grande paese asiatico, la cui ascesa è vista con preoccupazione e sgomento. La contrapposizione del Dalai Lama (assunto a simbolo della non-violenza) alla Cina (bollata quale sinonimo di violenza e sopraffazione) è parte integrante del Grande gioco oggi più che mai in corso.

10. *Grande gioco e continuità degli stereotipi*

Di questo Grande gioco è ormai divenuto un elemento essenziale anche l'agitazione della bandiera della non-violenza. Nell'esprimere la sua insofferenza per le umiliazioni inflitte dal potere coloniale ai suoi connazionali, Gandhi trasfigurava il popolo indiano quale incarnazione di una superiore «tradizione» morale e religiosa all'insegna dell'*ahimsa*, che rischiava di essere travolta dalla violenta modernità dell'Occidente. Ai giorni nostri, in quanto campione della causa del Dalai Lama, è proprio l'Occidente a ergersi indirettamente a custode dell'*ahimsa*, vista ora quale elemento caratteristico della «tradizione» tibetana. E non solo di questa. Recentemente, Rebiya Kadeer, la leader del movimento uiguro impegnato a staccare dalla Cina non più il Tibet bensì il Xinjiang, ha dichiarato: «Il mio modello è Gandhi». E ha poi aggiunto: «Siamo tutti guerrieri gentili, il carattere nazionale è dolce. Sappiamo che dalla violenza nasce solo violenza» (Rampino 2009). Ecco dunque un altro movimento e un altro popolo che, a quanto pare, rifuggono coralmente dalla violenza. La «tradizione» qui inventata è ancora meno credibile: non è possibile il rinvio al jainismo o al buddismo lamaista. Kadeer è islamica, seguace cioè di una religione che dal punto di vista dell'islamofobia galoppante in Occidente è sinonimo di violenza. E, tuttavia, ospitando, assistendo e finanziando generosamente la presunta discepola di Gandhi, di nuovo l'Occidente si erge a custode dell'*ahimsa*, sempre in contrapposizione al grande paese asiatico, che esso aspira se non a smembrare, almeno a destabilizzare o contenere. Sì, la violenza della modernità da Gandhi bollata nell'Occidente è ora da questo bollata nella Cina; carica di una violenza onnipervasiva che investe anche la natura, la modernità cinese si mostra priva di qualsiasi dignità spirituale.

C'è una storia inquietante alle spalle di tali stereotipi. Poco oltre la metà dell'Ottocento, nel pubblicare il suo *Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane*, Arthur de Gobineau procede a una contrapposizione tra cultura tibetana e cultura cinese, che sembra fare scuola ancora ai giorni nostri: sul tetto del mondo – ritiene l'autore francese – a svolgere un grande ruolo è la spiritualità; lo dimostrano per un verso la scarsa importanza attribuita dal buddismo ai beni di questo mondo e alla stessa vita terrena, per un altro

verso l’organizzazione della società che vede la preminenza delle caste non contaminate dalla produzione dei beni materiali. Agli antipodi si colloca la popolazione cinese, costituita di individui «molto prosaici» (Gobineau 1983, p. 580). Non c’è posto qui per un’autentica religione e spiritualità. A orientare la vita sono «l’economia, il calcolo, la prudenza, l’arte di guadagnare, senza mai perdere», sono i valori «legati alla nozione più umile dell’utilità fisica», all’«organizzazione materiale» e agli «interessi materiali». Ecco perché la popolazione cinese offre «uno spettacolo senza bellezza e senza dignità» (ivi, pp. 584-85 e 590); essa «non vuole essere distolta dalla dolce fermentazione digestiva che costituisce l’unica sua preoccupazione» (ivi, p. 599). Per questa sua intrinseca sordità spirituale e questa sua irrimediabile piattezza, la Cina è il paese che prefigura il socialismo; ossessionati come sono essi stessi dal materialismo e dall’utilitarismo, se i socialisti dovessero conseguire la vittoria – conclude Gobineau – anche in Europa finirebbero con l’imporsi la mediocrità e la volgarità cinesi (ivi, p. 591).

Scrivendo alcuni decenni dopo, alla fine dell’Ottocento, Houston S. Chamberlain traccia un quadro analogo: l’abitante dell’India (e del Tibet) «sotto l’aspetto metafisico è innegabilmente l’uomo più dotato che mai ci sia stato»; la «sua antitesi» è nel «cinese, questo modello insuperabile di positivista e collettivista», che rivela un «bisogno religioso scarso o nullo» e che risulta incapace di produrre poesia, arte e filosofia (Chamberlain 1937, pp. 47-48 e 115). In sintesi: «Si potrebbe definire il cinese come ‘l’uomo divenuto macchina’». Proprio per questo, si tratta di un uomo che già prefigura l’orrore del comunismo: «Nello Stato comunista dei cinesi domina un’uniformità animalesca» (ivi, pp. 884 e 986). Come si vede, i cinesi incarnano lo spirito irrimediabilmente volgare e gregario del comunismo ben prima che si sviluppi la rivoluzione guidata da Mao Zedong.

E ora leggiamo il XIV Dalai Lama. Questi contrappone la «tetra uniformità» dei cinesi, ormai privi di «personalità» e divenuti «massa omogenea» e «gente fatta con lo stampino», all’«individualismo» irriducibile dei tibetani, nonostante gli sforzi della dittatura comunista (TGa, 101-103). Più che due regimi politici, ad essere qui contrapposti sono due popoli dalle caratteristiche antropologiche radicalmente diverse.

In Gobineau a fondamento dell’antitesi sul piano spirituale c’è un’antitesi di carattere in ultima analisi razziale: in Tibet si avvertono ancora la

«discendenza ariana» e il «principio bianco», anche se essi sono minacciati dall'invadenza del «sangue giallo», che domina in modo incontrastato e rovinoso in Cina (Gobineau 1983, pp. 571 e 607-608). Ciò vale anche per Chamberlain: se l'abitante dell'India (e del Tibet) è «ario», il cinese ne costituisce l'antitesi più netta: «Diligente, abile, paziente, privo di anima», questi è un tipo di uomo che «fa chiaramente pensare al tipo ebraico, soprattutto a causa della totale assenza di ogni cultura (*Kultur*) e al privilegiamento unilaterale della civilizzazione (*Civilisation*)». In conclusione, ai nobili «indoeuropei» si contrappongono «i popoli semitici, i cinesi ecc.» (Chamberlain 1937, pp. 883 e 980). Il motivo ideologico che stiamo ricostruendo è ormai maturo per essere ereditato dal movimento sfociato nel nazismo, che ha in Chamberlain uno dei suoi autori di riferimento. Mentre l'Occidente e la razza bianca sono minacciati dalla sollevazione dei popoli di colore e dalla rivoluzione bolscevica che dalla Russia si estende alla Cina, la lotta politica e militare si intreccia con una sorta di meditazione (religiosa o para-religiosa) sulle origini della razza ariana e bianca, chiamata ora alla battaglia decisiva. Si spiega così l'interesse, anzi il culto dal Terzo Reich riservato al Tibet persino negli anni in cui l'andamento della guerra sembrerebbe dover assorbire ogni pensiero.

In questo quadro va collocata la spedizione di Harrer. Allorché incontra il Dalai Lama, egli subito lo riconosceva e lo celebrava come membro della superiore razza bianca: «La sua carnagione era molto più chiara di quella del tibetano medio, e in qualche sfumatura anche più bianca di quella dell'aristocrazia tibetana». Del tutto estranei alla razza bianca erano invece i cinesi. Ecco perché era un evento straordinario la prima conversazione che Sua Santità aveva con Harrer: egli si trovava «per la prima volta solo con un uomo bianco» (Harrer 2007, pp. 280 e 277). In quanto sostanzialmente bianco, il Dalai Lama non era certo inferiore agli «europei» ed era comunque «aperto a tutte le idee occidentali» (ivi, pp. 292 e 294). Ben diversamente si atteggiavano i cinesi, nemici mortali dell'Occidente. Lo confermava a Harrer un «ministro-monaco» del Tibet sacro: «Nelle antiche scritture, ci disse, si leggeva una profezia: una grande potenza del Nord muoverà guerra al Tibet, distruggerà la religione e imporrà la sua egemonia al mondo» (ivi, p. 141). Dopo aver travolto un popolo guidato da un leader che già nel colore della sua pelle esprimeva il suo allineamento con l'Occidente, il pericolo giallo ora incombeva sull'Occidente in quanto tale e sul mondo intero.

La lettura del conflitto che contrappone esuli tibetani e governo cinese dalla politica slitta prima nell'antropologia o nell'etno-psicologia (con la contrapposizione dei caratteri nazionali) e poi da questo piano tende a slittare nella dottrina della razza. Questo duplice slittamento è ancora più evidente nella leader del movimento separatista uiguro. Dopo aver affermato che il suo popolo è costituito in modo totale e corale di «guerrieri gentili», Kadeer, parlando con una giornalista italiana, così prosegue: «Lo vedi, tu gesticoli come me, hai la mia stessa pelle bianca: sei indoeuropea, vorresti essere oppressa da un comunista con la pelle gialla?» (Rampino 2009). Un popolo dalla (problematica) ascendenza indoeuropea (ovvero ariana e occidentale) si scontra con un popolo dalla «pelle gialla».

Può sembrare che un'analogia sussista almeno col primo Gandhi che, non ancora approdato alla consapevolezza dell'eguale dignità dei popoli, cercava la cooptazione e la promozione razziale dei suoi connazionali, sottolineandone l'appartenenza alla superiore civiltà ariana o indoeuropea. Ma oggi ci sono due elementi di novità: l'aspirazione alla cooptazione culturale e persino razziale nell'Occidente, piuttosto che costituire una protesta (sia pure immatura e fuorviante) contro il potere dominante a livello internazionale, è da questo incoraggiata; per di più tale aspirazione è al tempo stesso un contributo all'ideologia occidentale della guerra e persino ai suoi motivi più torbidi, che rinviano direttamente alla storia del colonialismo e del razzismo coloniale.

[35] Valli 2003 (così suona già il sommario dell'articolo).

[36] «Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville / Change plus vite, hélas! que le cœur d'un mortel)»: *Les Fleurs du mal*, «Tableaux parisiens», *Le Cygne (A Victor Hugo)*.

IX. «Non-violenza», «rivoluzioni colorate» e Grande gioco

1. *Cooptazione nell'Occidente e trasfigurazione «non-violenta» dei suoi amici*

La parola d'ordine della non-violenza ha finito col seguire la sorte delle altre «grandi narrazioni» del Novecento: non c'è ideale, per nobile che sia, che non possa trasformarsi in un'ideologia della guerra o in una parola d'ordine per rivendicare l'egemonia. Nell'ambito del Grande gioco, se i concorrenti dell'Occidente sono l'incarnazione della violenza, i suoi amici diventano i nuovi Gandhi. Nell'estate 2009 a Teheran, contro un regime contestato certo all'interno del paese ma soprattutto inviso all'Occidente hanno luogo grosse manifestazioni ed esse sono dirette da Mir Hussein Mousavi. Questi ha una lunga carriera politica alle spalle, fa parte del gruppo dirigente scaturito dalla rivoluzione iraniana e ben difficilmente può essere considerato un campione della non-violenza; d'altro canto, nel corso delle manifestazioni anche le forze dell'ordine hanno lamentato alcuni morti. Ma è come se una parola d'ordine avesse ispirato la stampa occidentale: Mousavi – riferisce l'«International Herald Tribune» – è definito dai suoi seguaci il «Gandhi dell'Iran»; sì – ribadisce dalla Germania l'organo della Confindustria – si tratta proprio del «Gandhi dell'Iran» e anzi – rincara la dose il più autorevole quotidiano italiano – siamo in presenza di un grande «movimento democratico gandhiano» (Worth 2009; Backfisch 2009; Mazza 2009).

Analogamente, coloro che in Cina si oppongono al potere dominante tendono ad essere, per definizione, circoli e individui votati alla non-violenza. Nella primavera del 1989 imponenti manifestazioni ebbero luogo

a Pechino e in altre città del grande paese asiatico, che sembrava stesse per subire la sorte dei regimi comunisti dell'Est europeo. Dopo una fase assai prolungata di trattative e di tentativi di compromesso la crisi si concluse con la proclamazione della legge marziale e l'intervento dei carri armati a piazza Tienanmen. Qualche giorno dopo, il 9 giugno, Deng Xiaoping rendeva omaggio ai «martiri» della polizia e dell'esercito, ai «numerosi» morti e alle «migliaia» di feriti, facendo dunque riferimento a scontri aspri e di ampia portata (Deng Xiaoping 1994, pp. 294-96); sul versante opposto l'Occidente denunciava il massacro compiuto ai danni di dimostranti pacifici. A quale versione prestar fede?

Nel 2001 sono stati pubblicati e successivamente tradotti nelle principali lingue del mondo i cosiddetti *Tienanmen Papers* che, stando alle dichiarazioni dei curatori (statunitensi), riproducono rapporti segreti e i verbali riservati del processo decisionale sfociato nella repressione del movimento di contestazione. Si verifica un paradosso. Siamo in presenza di *Papers*, la cui autenticità è contestata dai dirigenti cinesi, i quali hanno forse difficoltà ad ammettere la fuga ad alto livello di documenti riservati, che per di più riferiscono di un processo decisionale così tormentato da concludersi solo grazie all'intervento decisivo del leader carismatico, e cioè di Deng Xiaoping. Sull'autenticità giurano invece i curatori e gli editori, secondo i quali i documenti da loro pubblicati mostrano l'estrema brutalità di un regime che non esita a sommergere in un bagno di sangue una protesta assolutamente pacifica e in qualche modo gandhiana. Sennonché, la lettura del libro in questione finisce col far emergere un quadro ben diverso della tragedia che si consuma a Pechino. È vero, i leader del movimento fanno talvolta professione di «non-violenza», ma sono gli stessi curatori statunitensi dei *Tienanmen Papers* a sottolineare che le truppe chiamate agli inizi di giugno a sgomberare la piazza «si scontrarono con una popolazione arrabbiata e violenta». Sono già di per sé significativi i nomi che si erano dati i gruppi più attivi: «Tigri volanti», «Brigata della morte», «Esercito dei volontari» (Nathan, Link 2001, pp. 446, 424, 393). E in effetti:

> Più di cinquecento camion dell'esercito sono stati incendiati in corrispondenza di decine di incroci [...] Su viale Chang'an un camion dell'esercito si è fermato per un guasto al motore e duecento rivoltosi hanno assalito il conducente picchiandolo a morte [...] All'incrocio Cuiwei, un camion che trasportava sei soldati ha rallentato per evitare di colpire la folla. Allora un gruppo di dimostranti ha cominciato a lanciare sassi, bombe molotov e torce contro di quello, che a un certo punto si è inclinato sul lato sinistro perché uno dei suoi pneumatici si è forato a causa dei chiodi che i

rivoltosi avevano sparso. Allora i manifestanti hanno dato fuoco ad alcuni oggetti e li hanno lanciati contro il veicolo, il cui serbatoio è esploso. Tutti e sei i soldati sono morti tra le fiamme (ivi, pp. 444-45).

Non solo è ripetuto il ricorso alla violenza, ma talvolta entrano in gioco armi sorprendenti:

> Un fumo verde-giallastro si è levato improvvisamente da un'estremità del ponte. Proveniva da un autoblindo guasto che ora costituiva esso stesso un blocco stradale [...] Gli autoblindo e i carri armati che erano giunti per sgomberare la strada dai blocchi non hanno potuto fare altro che accodarsi alla testa del ponte. Improvvisamente è sopraggiunto di corsa un giovane, ha gettato qualcosa in un autoblindo ed è fuggito via. Alcuni secondi dopo lo stesso fumo verde-giallastro è stato visto fuoriuscire dal veicolo, mentre i soldati si trascinavano fuori e si distendevano a terra, in strada, tenendosi la gola agonizzanti. Qualcuno ha detto che avevano inalato gas venefico. Ma gli ufficiali e i soldati nonostante la rabbia sono riusciti a mantenere l'autocontrollo (ivi, p. 435).

Questi atti di guerra, col ricorso ripetuto ad armi vietate dalle convenzioni internazionali, si intrecciano con iniziative che danno ancora di più da pensare: viene «contraffatta la testata del 'Quotidiano del Popolo'» (ivi, p. 324). Sul versante opposto vediamo le direttive impartite dai dirigenti del partito comunista e del governo cinese alle forze militari incaricate della repressione:

> Se dovesse capitare che le truppe subiscano percosse e maltrattamenti fino alla morte da parte delle masse oscurantiste, o se dovessero subire l'attacco di elementi fuorilegge con spranghe, mattoni o bombe molotov, esse devono mantenere il controllo e difendersi senza usare le armi. I manganelli saranno le loro armi di autodifesa e le truppe non devono aprire il fuoco contro le masse. Le trasgressioni verranno prontamente punite (ivi, p. 293).

Se è attendibile il quadro tracciato da questo libro pubblicato e propagandato dall'Occidente, a dare prova di cautela e di moderazione non sono i manifestanti ma piuttosto l'Esercito popolare di liberazione, anche se non devono essere mancati i reparti che, in una situazione difficile, non sono riusciti a mantenere l'autocontrollo loro ordinato.

Nei giorni successivi il carattere armato della rivolta diveniva più evidente. Un dirigente di primissimo piano del partito comunista richiamava l'attenzione su un fatto decisamente allarmante: «Gli insorti hanno catturato alcuni autoblindo e sopra vi hanno montato delle mitragliatrici, al solo scopo di esibirle». Si sarebbero limitati a una minacciosa esibizione? E, tuttavia, le disposizioni impartite all'esercito non

subiscono un mutamento sostanziale: «Il Comando della legge marziale deve rendere chiaro a tutte le unità che è necessario aprire il fuoco solo in ultima istanza» (ivi, pp. 428-29).

Lo stesso episodio del giovane manifestante che blocca col suo corpo un carro armato, celebrato in Occidente quale simbolo di eroismo non-violento in lotta contro una violenza cieca e indiscriminata, viene letto dai dirigenti cinesi, stando sempre al libro qui più volte citato, in chiave diversa e contrapposta:

> Abbiamo visto tutti le immagini del giovane uomo che blocca il carro armato. Il nostro carro armato ha ceduto il passo più e più volte, ma lui stava sempre lì in mezzo alla strada, e anche quando ha tentato di arrampicarsi su di esso i soldati si sono trattenuti e non gli hanno sparato. Questo la dice lunga! Se i militari avessero fatto fuoco, le ripercussioni sarebbero state molto diverse. I nostri soldati hanno eseguito alla perfezione gli ordini del Partito centrale. È stupefacente che siano riusciti a mantenere la calma in una situazione del genere! (ivi, p. 486).

Il ricorso da parte dei manifestanti a gas asfissianti o velenosi e soprattutto l’edizione-pirata del «Quotidiano del popolo» dimostrano chiaramente che gli incidenti di piazza Tienanmen non sono stati una vicenda esclusivamente interna alla Cina. A cosa mirassero l’Occidente e soprattutto gli Usa lo possiamo desumere da un altro libro, scritto da due autori statunitensi fieramente anticomunisti. Essi ricordano come in quel periodo di tempo Winston Lord, ex ambasciatore a Pechino e consigliere di primo piano del futuro presidente Clinton, non si stancava di ripetere che la caduta del regime comunista in Cina era «una questione di settimane o mesi». Tanto più fondata appariva tale previsione per il fatto che al vertice del governo e del Partito spiccava la figura di Zhao Ziyang, il quale – sottolineano i due autori statunitensi qui citati – è da considerare «probabilmente il leader cinese più filo-americano nella storia recente» (Bernstein, Munro 1997, pp. 95 e 39).

Visti retrospettivamente, gli incidenti di piazza Tienanmen del 1989 si presentano come la prova generale di quelle «rivoluzioni colorate» che si sarebbero susseguite negli anni successivi.

2. *«Non-violenza» e «rivoluzioni colorate»*

Si tratta di «rivoluzioni» che si chiamano «colorate» per il fatto che di volta in volta agitano un colore chiamato ad assurgere a simbolo di raccolta e di lotta e che pretendono di aver trionfato e si propongono di trionfare ancora, sempre rispettando il principio della non-violenza. I metodi da seguire sono descritti, anzi insegnati, in un libro che è stato pubblicato dalla statunitense «Albert Einstein Institution». Esso non persegue scopi di lucro (può essere riprodotto senza il permesso dell'autore) ed è apparso in numerose lingue, in particolare nelle lingue dei paesi che l'Occidente guarda con sospetto o ostilità. Per la Cina, per il paese che ha visto la sfortunata prova generale delle «rivoluzioni colorate», sono state approntate quattro edizioni diverse: in mandarino classico, in mandarino semplificato, in tibetano e in uiguro. Chiaramente, siamo in presenza di un manuale pratico di agitazione per una «lotta realisticamente non-violenta» contro le «dittature o le occupazioni militari»: è una lotta che si configura come una «sfida politica» (*political defiance*) e che non dev'essere confusa «col pacifismo e con la 'non-violenza' morale o religiosa» (Sharp 2003, pp. VII e 1, nota 1). L'obiettivo è di rovesciare «gli oppressori» affrontandoli sul terreno in cui essi risultano più vulnerabili ed evitando uno scontro armato con un nemico in posizioni di forza. «In certi casi, tuttavia, una violenza limitata contro la dittatura può essere inevitabile», anche se occorre cercare di ridurre «il numero delle vittime» (ivi, pp. 4 e 28 e VIII).

La cosa che subito balza agli occhi in questo manuale «non-violento», sia pure in modo «realistico», è il linguaggio decisamente militare. Si tratta in primo luogo di «formulare una grande strategia», nel cui ambito gli «strateghi» sono chiamati a progettare e portare avanti «campagne in grande stile». E dunque:

> Come gli ufficiali di un esercito devono comprendere la struttura delle forze in campo, le tattiche, le logistiche, le munizioni, gli effetti della geografia e quant'altro al fine di tracciare la strategia militare, così i pianificatori della sfida politica devono comprendere la natura e i principi strategici della lotta non-violenta (ivi, p. 46).

Non c'è nulla di spontaneo e nulla dev'essere lasciato al caso: occorrono «grande abilità strategica, organizzazione e pianificazione», un «calcolo

accurato» delle forze durante ognuna delle tappe da percorrere, e una valutazione attenta delle «armi specifiche» di volta in volta da utilizzare (ivi, pp. 15, 37 e 40). «Combattuta con armi psicologiche, sociali, economiche e politiche», la prova di forza è programmata minuziosamente, come in una scuola di guerra, una scuola di guerra che parte ormai dal presupposto della centralità della guerra psicologica.

Ma qual è il nemico da sconfiggere? Esso non è necessariamente costituito da un dittatore isolato dal suo popolo. No, ad esser preso di mira può anche essere un potere che gode di largo o considerevole consenso, ed è in primo luogo tale consenso che la «lotta realisticamente non-violenta» si propone di disgregare e neutralizzare: «Se le influenze psicologiche e ideologiche – chiamate *fattori intangibili* – che abitualmente inducono il popolo a obbedire e ad appoggiare i governanti sono indebolite o ribaltate, la popolazione sarà più incline a disobbedire e a non cooperare» (ivi, pp. 26 e 58).

Come conseguire tale risultato? «Differenze regionali, di classe, culturali o nazionali possono diventare acute» (ivi, p. 23). Emerge con chiarezza la spregiudicatezza realpolitica: pur di conseguire l'obiettivo, non si deve esitare a provocare tensioni e scontri tra le diverse nazionalità (ed etnie) ovvero tra le diverse culture (e religioni). La religione può essere utile anche per un altro verso: «Si può partecipare a servizi religiosi, allorché questo atto esprime convinzioni non solo religiose ma anche politiche». È bene che si confondano politica e religione e che il conflitto politico si configuri come conflitto religioso, anzi come lotta per la libertà di religione. Occorre coinvolgere nell'agitazione e mobilitazione anche «organizzazioni religiose» ed è facendo appello anche a «motivi religiosi» che si può più facilmente «mobilitare l'opinione pubblica mondiale» (ivi, pp. 27-28, 19 e 44). Mentre assumono un aspetto devoto, i protagonisti della «lotta realisticamente non-violenta» devono saper giocare duro. Non basta scioperare: «Si può andare a lavorare, piuttosto che scioperare, ma allora si può lavorare in modo più lento e inefficiente del solito. 'Errori' possono essere di proposito commessi più frequentemente» (ivi, p. 27). Il sabotaggio qui raccomandato si limiterà a provocare danni ai beni materiali?

Resta fermo un punto essenziale: non si tratta di costringere con la lotta i governanti a porre rimedio a determinate ingiustizie. Non servono a nulla, anzi sono da considerare controproducenti i «negoziati» e i compromessi: «guadagni tattici che non facilitano il conseguimento degli obiettivi

strategici possono infine risultare uno spreco di energia»; l'obiettivo non è il miglioramento dei rapporti politici e sociali esistenti bensì la conquista del potere e tale obiettivo non deve mai essere perso di vista. È necessario dunque tener già pronta «la struttura di leadership» destinata a dirigere prima la lotta e poi il nuovo potere (ivi, pp. 13, 40 e 47).

Dato il ruolo preminente delle «armi psicologiche», di vitale importanza sono il controllo o l'influenza la più larga possibile sui mezzi di informazione. All'occorrenza, ci si deve impegnare a promuovere «la pubblicazione, la stampa e la distribuzione di giornali clandestini», nonché l'installazione e le trasmissioni di «radio illegali all'interno del paese». L'impresa non è agevole ma essa può essere resa possibile grazie all'«assistenza internazionale», che alle forze di opposizione è in grado di garantire «il sostegno sul piano finanziario e del sistema delle comunicazioni». Non ci sono precisazioni sulla provenienza di tale «assistenza internazionale», ma trasparente è il riferimento all'Occidente e ai suoi servizi segreti. A questi ultimi siamo portati a pensare allorché leggiamo che l'approntamento di una capillare rete multimediale deve andare di pari passo con una «raccolta di intelligence sulle operazioni della dittatura», da portare avanti attenendosi a un «alto livello di segretezza» (ivi, pp. 29 e 44).

Per comprendere il senso delle mosse tattiche previste e raccomandate dal manuale, conviene analizzarle non in astratto, ma in connessione con avvenimenti storici reali, nel corso dei quali esse hanno trovato concreta applicazione. Avvalendomi della ricostruzione apparsa su un'autorevole rivista francese di geopolitica, mi concentrerò in particolare sulla «rivoluzione delle rose», che ha luogo in Georgia e che rovescia Eduard Shevardnadze (sino a quel momento stimato e apprezzato in Occidente per il ruolo «democratico» da lui svolto accanto a Gorbačëv nella dissoluzione del «campo socialista» e successivamente, andando al di là dello stesso Gorbačëv, nella dissoluzione dell'Unione Sovietica). Siamo nel novembre 2003: «La televisione privata di opposizione Roustavi 2 è lo strumento di informazione di gran lunga più possente» del paese. E cioè, i protagonisti della «lotta realisticamente non-violenta» hanno già conseguito l'obiettivo preliminare, e l'hanno conseguito grazie anche al «ruolo dei diplomatici» occidentali e delle organizzazioni non governative influenzate o egemonizzate dall'Occidente: gli uni e le altre sono impegnati a «costituire e a equipaggiare i media» dell'opposizione, e «queste televisioni, questi

giornali, queste radio giocano talvolta un ruolo di primo piano nelle fasi della rivoluzione» (Genté 2008, pp. 39-40). Esattamente com'è previsto dal manuale statunitense.

Esso prosegue soffermandosi sulle fasi successive della campagna. Disgraziatamente, il potere da rovesciare continua a godere dell'«appoggio» da parte del «popolo» o di certi suoi settori. «Sarà necessario pianificare accuratamente in che modo» è possibile spazzare via tale ostacolo:

> Sarà indebolito questo appoggio da rivelazioni sulle brutalità perpetrate dal regime, dall'esposizione delle disastrose conseguenze economiche delle politiche del dittatore o da una nuova comprensione che la dittatura può essere abbattuta? (Sharp 2003, p. 54).

Alla domanda qui formulata dal manuale se ne può aggiungere un'altra: saranno tutte veritiere tali «rivelazioni»? Vediamo, seguendo la ricostruzione della rivista francese di geopolitica, in che modo in Georgia l'opposizione fa uso della potenza di fuoco mediatica nel frattempo acquisita:

> La corruzione del regime è mostrata in tutti i suoi aspetti. All'occorrenza non esitando a mentire. A metà novembre delle riviste tedesche affermano che parenti di Shevardnadze hanno acquistato per lui una lussuosa villa nella città termale di Baden Baden, nel Sud della Germania. Secondo «Bild» il valore della residenza ammonta a 11 milioni di euro. L'informazione non è confermata. Che importa? La notizia è troppo bella e Roustavi 2 e 24 Saati esibiscono una foto di una immensa residenza che potrebbe effettivamente essere collocata in Germania o in qualsiasi altra parte del mondo. Verremo poi a sapere da una delle nostre fonti di informazione che la foto esibita è stata presa a caso su internet (Genté 2008, p. 56).

Se anche lo screditano largamente, le «rivelazioni» sulla corruzione non bastano a rovesciare il potere: «Quali tipi di simbolismo – incalza il manuale – possono essere più efficaci nella mobilitazione della popolazione?» (Sharp 2003, p. 45). In Georgia, nei giorni che precedono la «rivoluzione delle rose», i media controllati dall'opposizione, da un lato, proiettano un film su Gandhi, al quale viene indirettamente paragonato Mikheil Saakašvili, il leader del movimento «non-violento» ormai in pieno sviluppo; dall'altro, cercano di associare indelebilmente nell'immaginario del lettore o dello spettatore Shevardnadze ai «peggiori dittatori della nostra epoca» e in particolare a Nicolae Ceausescu (Genté 2008, pp. 56-57). Qui la spregiudicatezza cede il posto al capovolgimento della verità: al colpo di Stato, che nel Natale del 1989 era costato il potere e la vita al dittatore

romeno, non era stata certo estranea l'Urss di Gorbačëv e del suo ministro degli esteri Shevardnadze (Fejtö 1994, pp. 257-62).

Ma è soprattutto significativo quello che avviene successivamente. Dopo la proclamazione dei risultati elettorali che sanciscono la vittoria di Shevardnadze e che vengono bollati quali fraudolenti dall'opposizione, questa decide di organizzare una marcia su Tiblisi, che dovrebbe suggellare «l'approdo simbolico nella capitale, sia pur pacifico, di tutto un paese in collera». Pur convocate da ogni angolo del paese con larghezza di mezzi propagandistici e finanziari, quel giorno affluiscono per la marcia tra le 5.000 e le 10.000 persone: «non è niente per la Georgia»! E tuttavia, grazie a una regia sofisticata e di grande professionalità, il canale televisivo che sappiamo essere quello di gran lunga più diffuso nel paese riesce a comunicare un messaggio del tutto diverso: «L'immagine è là, possente, quella di un intero popolo che segue il suo futuro presidente» (Genté 2008, p. 55). Ormai le autorità politiche sono delegittimate, il paese è disorientato e frastornato e l'opposizione è più baldanzosa e aggressiva che mai, tanto più che a incoraggiarla e a proteggerla sono i media internazionali e le cancellerie occidentali.

Siamo a una svolta: come si è giunti a tale situazione? Il manuale di lotta «non-violenta» si interroga sulla tecnica più efficace per spingere in un angolo il potere che si intende rovesciare: «Certi atti simbolici quali l'occupazione fisica di fronte al palazzo del dittatore o al quartiere generale della polizia politica possono implicare un rischio elevato e pertanto non sono consigliabili per iniziare una campagna» (Sharp 2003, p. 52). Pubblicato in prima edizione nel 1993, il manuale non poteva non fare tesoro del fallimento del tentativo verificatosi quattro anni prima di partire dall'occupazione prolungata di piazza Tienanmen per portare a termine l'auspicato *regime change*. Occorreva perseguire una strada diversa: «Gli strateghi devono scegliere una rivendicazione che abbia il pregio di essere ampiamente riconosciuta e difficile da respingere» (ivi, p. 51). Sì, ma come individuare tale rivendicazione? Vediamo la strada scelta in Georgia.

Facciamo un piccolo passo indietro rispetto alla marcia su Tiblisi. Prima che siano resi pubblici i risultati elettorali, successivamente denunciati in quanto fraudolenti, anzi prima ancora dello spoglio delle schede e delle stesse elezioni, sondaggi effettuati da istituti legati alla Fondazione Soros danno per scontata la sconfitta di Shevardnadze e la vittoria di Saakašvili; e tali sondaggi sono diffusi e strombazzati dall'opposizione, che li proclama a

priori come gli unici attendibili e anzi come «infallibili» (Genté 2008, pp. 55-56). Questo medesimo orientamento esprime a sua volta la «comunità internazionale». A fugare i dubbi residui provvede comunque Washington: l'anno prima gli Usa non avevano avuto difficoltà ad avallare il colpo di Stato in Venezuela contro Hugo Chávez e ora non esitano a dichiarare privo di credibilità democratica il risultato che attribuisce la vittoria a Shevardnadze. A questo punto è persino ovvia la «rivendicazione» che il movimento «non-violento» deve avanzare e che nessuna persona ragionevole può respingere: si tratta solo di cancellare un broglio manifesto e di ritornare di nuovo alle urne...

In realtà, le nuove elezioni sono chiamate a produrre un rovesciamento del risultato precedente. In conseguenza dell'accoglimento della rivendicazione «difficile da respingere», il blocco politico-sociale che aveva espresso il vincitore considerato illegittimo in Occidente tende a sgretolarsi: appare ora privo di senso opporsi ai giudici inappellabili che risiedono a Washington (e a Bruxelles) e che già con l'annullamento delle elezioni hanno chiarito a tutti dove risiede il potere reale; donchisciottesco e forse anche pericoloso risulta tentare di contrastare la corrente «irresistibile» della storia. Sul versante opposto, oltre a disporre della strapotenza economica, multimediale, digitale e telefonica dell'Occidente, i «democratici» legittimati e benedetti da Washington (e da Bruxelles) sono ulteriormente caricati dalla «nuova comprensione che la dittatura può essere abbattuta» – come in modo lungimirante prevede il manuale statunitense – e dalla sensazione esaltante di muoversi in consonanza con lo spirito dei tempi e con le aspirazioni delle capitali che realmente contano e il cui potere è soverchiante.

Nonostante tutto, talvolta (è il caso della Georgia) i governanti rifiutano di capitolare. Occorre allora metterli nell'impossibilità di governare. Finiranno col reagire con violenza? Non si tratta necessariamente di un risultato indesiderato dal punto di vista dell'autore del manuale: occorre per l'appunto creare una situazione nel corso della quale chiara appaia «l'ottusa brutalità del regime contro militanti chiaramente non-violenti». L'ondata di indignazione che ne seguirà provocherà «dissenso nei ranghi» dello schieramento al potere ingrossando le file dell'opposizione e moltiplicandone la forza d'urto (Sharp 2003, p. 28).

Siamo nella fase finale e il manuale statunitense abbandona in larga parte le ambiguità di linguaggio: «Conflitti interni alle istituzioni e rivalità e

ostilità personali possono ostacolare e persino paralizzare le azioni della dittatura». L'apparato di sicurezza comincia a dare segni di inquietudine, di disobbedienza, di «ammutinamento». Sì, «sezioni della polizia o delle forze militari possono agire per perseguire i loro propri obiettivi, persino contro la volontà dei dittatori al potere, facendo eventualmente ricorso a un colpo di Stato» (ivi, pp. 22-23, 30 e 54). Ostinatamente taciuta e lungamente rimossa, ecco finalmente emergere la parola-chiave: il manuale di «lotta realisticamente non-violenta» si rivela come un manuale per la destabilizzazione e il colpo di Stato.

In Georgia l'assalto al potere si conclude il 22 novembre 2003. No, non c'è (ancora) stata la capitolazione richiesta dall'opposizione e dall'Occidente, non c'è stato l'annullamento delle elezioni. Sennonché, la prima sessione della nuova legislatura è interrotta da migliaia di manifestanti guidati da Saakašvili che, grazie alla disgregazione già avvenuta dell'apparato statale, irrompono nel Parlamento e costringono il presidente «fraudolentemente» eletto (Shevardnadze) a dare le dimissioni e a ritirarsi dalla vita politica.

3. *Rivoluzione o colpo di Stato?*

Una domanda si impone: si tratta di rivoluzione o di colpo di Stato? Prima ancora di dare inizio alla prova di forza, in un paese come la Georgia l'«opposizione» esercita già il potere sul piano mediatico, e tanto più forte risulta questo potere per il fatto che essa può contare sulle simpatie e la collaborazione dei più influenti media internazionali. Nel corso della preparazione delle «rivoluzioni colorate» può persino accadere che, alla vigilia di un avvenimento per i più «inaspettato», ma suscettibile di screditare i governanti ufficiali, i media internazionali siano presenti massicciamente in una determinata località, quasi che siano stati, se non convocati, comunque avvertiti dai protagonisti di una delle rivoluzioni o dei colpi di Stato pianificati secondo i dettami del manuale statunitense (Genté 2008, p. 65).

Ma non è tutto. Sappiamo già del «ruolo dei diplomatici» degli Stati più ricchi e più potenti del mondo. Si intravvede anche – prosegue la rivista francese di geopolitica – la mano della Fondazione Soros e persino del «Dipartimento di Stato» americano (ivi, pp. 40-41). Dunque l'«opposizione» può godere dell'appoggio dei più importanti centri mondiali del potere finanziario, diplomatico, politico e militare. E tali centri di potere si fanno ben sentire con i flussi di denaro che promuovono, con la capacità di corruzione che dispiegano, con le minacce di sanzioni economiche o di altro tipo che pronunciano. Il manuale statunitense così descrive la situazione che precede la spallata finale ai governanti ufficiali:

> Col controllo delle risorse finanziarie, del sistema economico, della proprietà, delle risorse naturali, dei trasporti e dei mezzi di comunicazione nelle mani degli oppositori reali o potenziali del regime, un'altra fonte essenziale del potere dei dittatori diventa vulnerabile o è rimossa.

Ancor prima del loro crollo, essi risultano già largamente privi dell'«accesso [...] alle risorse materiali», mentre l'opposizione fa già sentire tutto il suo peso «nell'economia, nelle comunicazioni e nei trasporti» (Sharp 2003, p. 58).

In conclusione, per dirla con lo studioso delle «rivoluzioni colorate» più volte citato:

Il ruolo dell'Occidente in queste rivoluzioni è senza dubbio determinante [...] Allorché le ragioni politiche o geopolitiche conducono Washington e, in misura inferiore, le capitali europee a voler rovesciare un potere [...], tutto sembra disposto perché il potere cada (Genté 2008, pp. 59 e 62).

L'opposizione ama presentarsi come il Davide che sfida il Golia, sennonché l'apparente Davide si rivela come il reale Golia della situazione, il quale può presentarsi nelle vesti seducenti di Davide proprio grazie al fatto di essere un Golia anche sul piano della potenza mediatica e della guerra psicologica. Definire come «rivoluzione» il colpo di forza di ambienti che già in precedenza esercitano in larga parte il potere sul piano nazionale e soprattutto internazionale è per lo meno improprio. Siamo in presenza in realtà di un colpo di Stato dalle caratteristiche peculiari, ben comprensibili alla luce di una globalizzazione (economica e politica) ancora largamente egemonizzata dagli Stati Uniti e dai loro alleati. Si tratta almeno di un metodo non-violento? Per dichiarazione esplicita del suo massimo teorico, la «lotta realisticamente non-violenta» non esclude il ricorso alla violenza, anche se occorre cercare di contenerla il più possibile (dichiarazioni simili ricorrono di frequente sulla bocca anche dei capi di Stato e di governo più bellicosi). Ma concentriamoci sulle azioni nel corso delle quali non si fa uso delle armi da fuoco. Per tornare alla Georgia, è difficile considerare non-violenta l'irruzione in Parlamento di militanti decisi a imporre la propria volontà, un'irruzione che non provoca uno spargimento di sangue solo perché la resistenza legale a tale azione è stata in precedenza disgregata e neutralizzata.

Ovviamente, questa tecnica del colpo di Stato non ha nulla a che fare con Gandhi, protagonista di una delle più grandi rivoluzioni anticoloniali del Novecento. Fantasioso risulta uno dei simbolismi-chiave che presiedono alla «rivoluzione delle rose», in conformità alla strategia suggerita dal manuale di nostra conoscenza, e cioè l'accostamento a Gandhi di Saakašvili. In realtà quest'ultimo, giunto al potere sull'onda di un «attivismo politico che non si preoccupa necessariamente della democrazia e della libertà», si comporta di conseguenza: «Numerose organizzazioni non governative locali e internazionali hanno persino constatato un arretramento nel campo della libertà della stampa»; per fare solo un esempio, i nuovi governanti non hanno esitato a inviare «le forze speciali georgiane» a bloccare in diretta le televisioni non gradite (Genté 2008, pp. 65 e 67). Soprattutto, nell'estate del 2008, mentre sono in corso le Olimpiadi e approfittando anche del fatto che l'opinione pubblica internazionale è

concentrata su Giochi assurti a simbolo di pace, Saakašvili scatena una guerra nel corso della quale le truppe georgiane si macchiano di crimini di guerra.

Infine, una considerazione di carattere generale. Il manuale è attraversato dalla minaccia di «sanzioni economiche» e di «embarghi» a danno dei paesi recalcitranti (Sharp 2003, p. 44), dalla minaccia cioè di azioni che, come vedremo, hanno «provocato più morti che tutte le distruzioni di massa nel corso della storia» (cfr. *infra*, cap. X, § 6). E sullo sfondo si intravvede il poderoso apparato militare che è pronto a entrare in azione: occorre tener presenti – sottolinea il manuale statunitense – «le armi economiche e militari» (Sharp 2003, p. 44). Ormai è chiaro. Un abisso separa la non-violenza di Gandhi dalla «lotta realisticamente non-violenta», che di fatto può contare su un apparato di violenza e di distruzione senza precedenti nella storia. Da arma dei deboli, la «non-violenza» si è trasformata in arma ulteriore dei potenti e prepotenti che, al di fuori anche dell'Onu, sono decisi a far valere il diritto del più forte.

E, tuttavia, non si deve trascurare quello che il manuale statunitense e le ricerche di guerra psicologica in esso sfociate hanno appreso da Gandhi. Certo, la produzione dell'indignazione morale (essenziale risultato della non-violenza del leader indiano) è ora divenuta una manipolazione senza più limiti. Il 17 novembre 1989 la «rivoluzione di velluto» trionfava a Praga agitando una parola d'ordine gandhiana: «Amore e Verità». In realtà, un ruolo decisivo svolge la diffusione della notizia falsa secondo cui uno studente era stato «brutalmente ucciso» dalla polizia. Lo rivela a vent'anni di distanza «un giornalista e leader della dissidenza, Jan Urban»: la sua «menzogna» aveva avuto il merito di suscitare l'indignazione di massa e il crollo di un regime già pericolante (Bilefsky 2009).

Ancora più significativa è la «rivoluzione da Cinecittà» (Fejtö 1994, p. 263) che poche settimane dopo rovesciava in Romania la dittatura di Ceausescu, sull'onda di una sollevazione popolare provocata dal «genocidio» verificatosi a Timis¸oara. Un filosofo prestigioso ha così sintetizzato gli avvenimenti:

> Per la prima volta nella storia dell'umanità, dei cadaveri appena sepolti o allineati sui tavoli delle *morgues* [degli obitori] sono stati dissepolti in fretta e torturati per simulare davanti alle telecamere il genocidio che doveva legittimare il nuovo regime. Ciò che tutto il mondo vedeva in diretta come la verità vera sugli schermi televisivi, era l'assoluta non-verità; e, benché la falsificazione fosse a tratti evidente, essa era tuttavia autentificata come vera dal sistema mondiale dei media, perché fosse

chiaro che il vero non era ormai che un momento del movimento necessario del falso (Agamben 1996, p. 67).

Sia pure con modalità meno lugubri, con analoga efficacia si è sviluppata la manipolazione allorché i media georgiani e occidentali hanno diffuso o bombardato la foto della sfarzosa villa attribuita a Shevardnadze. Talvolta, invece, l'effetto simbolico è conseguito seguendo una metodologia più sottile. Si pensi alla celeberrima foto del manifestante immobile dinanzi al carro armato in piazza Tienanmen. La macchina da presa avrebbe potuto concentrarsi sugli attimi successivi e riprendere il carro armato impegnato a virare ripetutamente e faticosamente pur di evitare il manifestante, che in effetti non viene travolto. «Verità vera» e «assoluta non-verità» tendono qui a intrecciarsi in modo ancora più inestricabile. Come suggerirà più tardi il manuale statunitense, la produzione dell'indignazione morale esige una simbologia accurata e quale simbologia più accurata di quella della non-violenza del manifestante che affronta la violenza disumana di un potere pronto a schiacciare (nel senso anche letterale del termine) dissidenti che manifestano a mani nude?

Ben lungi dall'essere un fatto isolato, la «rivoluzione da Cinecittà» e le «rivoluzioni mediatiche», di cui già nel titolo del suo articolo parla lo studioso francese di geopolitica, tendono a svolgere un ruolo sempre più importante nella politica internazionale. Anticipando le successive «rivoluzioni colorate» e con riferimento in particolare a Internet, l'«International Herald Tribune» ha autorevolmente sintetizzato nell'aprile 1999: «Le nuove tecnologie hanno cambiato la politica internazionale» (Schmitt 1997). Da sempre, come ben sapeva Marx, il controllo dei «mezzi della produzione intellettuale» è un momento essenziale della lotta politica (MEW, 3; 46). Ma egli pensava a una lotta politica che si sviluppava in un quadro nazionale, non poteva prevedere una situazione in base alla quale il sostanziale controllo da parte di un paese o di un gruppo di paesi di mezzi di produzione intellettuali capaci di varcare qualsiasi frontiera statale avrebbe modificato i termini stessi della lotta politica a livello internazionale. I paesi più forti e tecnologicamente più avanzati vedono moltiplicata la loro capacità di influenzare, condizionare e persino controllare i paesi più deboli e tecnologicamente più arretrati: i rapporti di forza a livello internazionale conoscono un'ulteriore polarizzazione. Ma c'è di più. Intrecciandosi con la produzione dell'indignazione morale su larga scala e con efficienza industriale (grazie a immagini vere, parzialmente vere

o del tutto false), la potenza onnipervasiva dei nuovi mezzi di produzione intellettuale può diventare uno strumento formidabile di destabilizzazione a danno di questo o quel paese. Stiamo assistendo all'emergere di una nuova arma, e non già in senso meramente metaforico. E tanto più temibile risulta questa nuova arma, per il fatto che ogni tentativo da parte dei paesi tecnologicamente meno avanzati e meno agguerriti di proteggersi da tali tentativi di destabilizzazione, cercando di schermarsi dal bombardamento sistematico effettuato dai vecchi e nuovi mezzi di produzione intellettuale, è subito bollato quale attacco alla libertà di espressione. Come insegna a fare il manuale di «lotta realisticamente non-violenta».

4. *Una svolta nella storia della «non-violenza»*

Un ciclo è giunto a termine. Per tutto un periodo storico la critica della violenza risulta strettamente intrecciata, sia pure in modo talvolta contraddittorio, alla critica dell'espansionismo coloniale e quindi alla critica della pretesa dell'Occidente di ergersi a maestro e signore del globo terrestre, imponendo una *white* o *western supremacy* su scala planetaria. Ciò vale per l'American Peace Society e la Non-Resistance Society che denunciano la schiavizzazione dei neri perpetrata per l'appunto dall'Occidente; ciò vale per Tolstoj, il quale condanna l'«imperialismo» e mette in guardia contro la corsa al riarmo tra le grandi potenze che avrebbe di lì a poco portato alla catastrofe della prima guerra mondiale; ciò vale per lo stesso Gandhi, che in certi momenti non esita ad accostare Churchill a Hitler, l'«imperialismo» britannico a quello nazista. Così forte è nel leader indipendentista indiano l'identificazione col movimento anticolonialista che il 20 novembre 1938, pur denunciando la barbarie della Notte dei cristalli e delle «persecuzioni antiebraiche», che «sembrano non aver precedenti nella storia», egli non esita a condannare la colonizzazione sionista della Palestina in quanto «scorretta e disumana» e contraria a ogni «codice morale di condotta» (CW, 74; 239-42). Per quanto riguarda King, egli ripetutamente inserisce la lotta degli afroamericani per i diritti civili nel più generale movimento di riscossa dei popoli coloniali, impegnati a scuotersi di dosso il giogo coloniale imposto dalle grandi potenze occidentali. Considerazioni analoghe valgono infine per Capitini e Dolci e per il primo in modo particolare, che esprime pieno appoggio ai movimenti di liberazione anticoloniale e che lamenta «il subentrare del colonialismo americano a quello europeo».

Ora invece la proclamazione dell'ideale della non-violenza va di pari passo con la celebrazione dell'Occidente, che si erge a custode della coscienza morale dell'umanità e si ritiene pertanto autorizzato a scatenare destabilizzazioni e colpi di Stato, nonché embarghi e guerre «umanitarie», in ogni angolo del mondo. Nel manuale di «lotta realisticamente non-violenta» la parola d'ordine cara a Gandhi si è trasformata in uno strumento della politica imperiale di un paese che ha un mostruoso bilancio militare, un arsenale nucleare capace di annientare più volte l'umanità e basi militari

installate in ogni angolo del pianeta, che lo mettono in grado di intervenire militarmente dappertutto. Sì, da Gandhi è stata ereditata l'attenzione alle tecniche di produzione dell'indignazione morale, ma ora il *Satyagraha* si è rovesciato nel suo contrario: da «forza nella verità» si è trasformata in un'inedita e temibile forza nella manipolazione.

X. Una non-violenza realistica in un mondo esposto alla catastrofe nucleare

1. *Grandi crisi storiche e ineludibilità della violenza*

Nelle prime pagine di questo libro abbiamo visto il movimento non-violento sorgere o svilupparsi sull'onda della delusione provocata dalle promesse non mantenute di realizzazione della pace perpetua (e di cessazione di ogni forma di violenza) a partire dalla vittoria di una rivoluzione o di una guerra. Ma il movimento non-violento ha mantenuto le sue promesse? Conflitti devastanti hanno finito col lacerarlo ripetutamente. Si pensi a quello che accadde negli Usa in occasione del varo della legge sulla cattura degli schiavi fuggiaschi e della Guerra di secessione: in un momento in cui si trattava di scegliere tra la violenza che incatenava e tormentava i neri e la violenza che chiamava a sconfiggere gli Stati schiavisti e, in prospettiva, ad abolire la schiavitù, ecco la militante quacchera dell'American Peace Society che già conosciamo, Angelina Grimké, pronunciarsi nettamente per il secondo corno del tragico dilemma morale. La condanna incondizionata e di principio della violenza presuppone una visione dottrinaria delle grandi crisi storiche, come se esse consentissero una ponderazione a freddo dei vantaggi e degli svantaggi della lotta armata o della via pacifica, mentre in realtà si tratta di scegliere tra due forme diverse di violenza.

Simili ai dilemmi affrontati dai pacifisti statunitensi erano i dilemmi dinanzi ai quali, in seguito allo scoppio del primo conflitto mondiale, si venivano a trovare i militanti socialisti che si erano battuti contro il militarismo, la corsa al riarmo e i pericoli di guerra. La rivoluzione d'ottobre poneva fine (in Russia) a una carneficina, nel corso della quale i tentativi di fraternizzazione tra i soldati degli opposti schieramenti erano

stroncati con pugno di ferro. E cioè, la legge e l'apparato statale esigevano che ogni maschio adulto (o anche solo adolescente) fosse pronto a uccidere e ad essere ucciso. I disertori erano consegnati al plotone d'esecuzione; anzi il plotone d'esecuzione era lì ad attendere, con la pratica della decimazione, anche le unità militari che avessero dato prova di scarso spirito combattivo, e cioè di zelo insufficiente nel partecipare o nell'andare incontro al massacro. Si era dunque obbligati a infliggere la morte non solo ai nemici esterni, ma anche ai «traditori» annidati all'interno. Ecco una nuova crisi storica che non consentiva di scegliere tra violenza e non-violenza: i due corni del dilemma erano violenza bellica da un lato e violenza rivoluzionaria dall'altro. La medesima scelta tragica s'impose a coloro che un anno dopo, sull'onda della rivoluzione bolscevica e prendendo esempio da essa, imposero in Germania e in Austria la fine della guerra e liquidarono le dinastie degli Hohenzollern e degli Asburgo, che a tale fine ancora si opponevano o recalcitravano.

Non molto diverso è il quadro che si presentò nel corso del secondo conflitto mondiale. Si prenda l'esempio dell'Italia: ad alimentare la resistenza partigiana erano giovani che rifiutavano l'arruolamento nell'esercito di Salò e prendevano la via della montagna. Il dilemma era chiaro: essere utilizzati come carne da cannone nella guerra infame condotta dalla repubblica mussoliniana e dal Terzo Reich oppure combattere con le armi in pugno per la liquidazione del nazi-fascismo. Ancora una volta una grande crisi storica costringeva a scegliere tra forme diverse di violenza.

2. *Etica della convinzione ed etica della responsabilità*

Finora, ci siamo mossi a livello delle dichiarazioni esplicite, delle prese di posizione a chiare lettere per questa o quella forma di violenza (ad esempio, in occasione del primo conflitto mondiale, per la violenza bellica, com'è il caso dei socialisti di orientamento «patriottico» e dello stesso Gandhi; ovvero per la violenza rivoluzionaria, com'è il caso di Liebknecht, Luxemburg e dei bolscevichi); cioè ci siamo mossi basandoci sulle intenzioni dichiarate dei protagonisti. Se poi ci interroghiamo facendo riferimento all'etica della responsabilità, l'ineludibilità della violenza, sempre in occasione di grandi crisi storiche, diviene ancora più evidente. Negli anni che precedono la Guerra di secessione i militanti del movimento abolizionista non-violento possono ben condannare in perfetta buona fede il ricorso alla violenza; ma, dipingendo nei colori più foschi l'istituto della schiavitù e i proprietari di schiavi, finiscono con l'alimentare la tempesta che sfocia poi nella prova di forza tra Nord e Sud e nella rivoluzione abolizionista. Giustamente è stato osservato che Garrison, «più di ogni altro americano del suo tempo [...] fu responsabile dell'atmosfera di assolutismo morale che causò la Guerra civile e liberò gli schiavi»[37]. E cioè, se dal punto di vista dell'etica delle intenzioni il campione del movimento non-violento si assume la colpa della violenza solo a partire dalla sua adesione dichiarata alla guerra dell'Unione, dal punto di vista dell'etica della responsabilità egli già prima finisce col disattendere in qualche modo il principio da lui sinceramente professato. Di questo paradosso in Italia si rivela consapevole Capitini, il quale così si interroga a proposito della sua agitazione contro il regime fascista: «Come mai io, che parlavo e scrivevo di non-violenza, mi son trovato a suscitare e guidare in tanti giovani l'antifascismo, che li portò poi ad essere partigiani nella lotta armata?» (Cc, 8).

Allorché ci si sposta dal piano dell'etica della convinzione a quello dell'etica della responsabilità, la violenza finisce col manifestarsi anche nella pratica quotidiana della non-violenza, persino indipendentemente dal verificarsi di grandi crisi storiche. Ciò vale per Garrison come per Gandhi. Non ci sono dubbi sul fatto che quest'ultimo, nell'ambito della sfida lanciata al governo imperiale, intenda evitare il ricorso alla violenza. Ma

vediamo in che modo egli si atteggia nel 1942, mentre dà il via alla più massiccia campagna di disobbedienza civile da lui mai lanciata, in un momento in cui, a causa dell'infuriare della seconda guerra mondiale e dell'offensiva militare giapponese, è prevedibile una dura reazione da parte degli inglesi ormai con le spalle al muro. Il leader indiano sa bene che la lotta sarà assai aspra, ma non per questo diviene più cauto. Al contrario, egli sprona i suoi seguaci e i suoi connazionali all'«aperta ribellione» all'insegna del motto «Agire o morire» (*Do or Die*) e li invita a impegnarsi solennemente e in modo pubblico a sviluppare nel paese un'agitazione e un movimento di massa nel corso dei quali essi devono essere pronti a donare la vita pur di metter fine alla «schiavitù» del paese (cfr. *supra*, cap. V, § 4). In teoria la consegna della non-violenza resta ferma, ma non era difficile prevedere quello che poi realmente avviene: i manifestanti mettono a fuoco centinaia di caserme di polizia, di uffici postali, di stazioni ferroviarie, mentre infuriano disordini e scontri che provocano la morte e il ferimento di circa 2.500 persone. «È la ribellione più seria dal 1857», a partire cioè dalla rivolta dei *sepoys*, e lo spettro di tale rivolta è tanto più credibile per il fatto che, anche nel 1942 come nel 1857, non mancano i reparti militari indiani che si rifiutano di obbedire agli ordini degli ufficiali inglesi e che si rivelano inclini all'ammutinamento (Herman 2008, p. 495). Se facciamo valere l'etica della responsabilità, risulta difficile ignorare il ruolo di Gandhi in questa vicenda. Anzi, egli finisce con l'essere chiamato in causa in modo duplice: per un verso, può essere considerato corresponsabile dello spargimento di sangue verificatosi in India durante le violente manifestazioni di protesta; per un altro verso, con la sua «open rebellion», egli inchioda sul fronte indiano «cinquanta battaglioni di truppe britanniche e indiane» (*ibid*.), distolte così dal combattimento contro il Giappone, che può infliggere un più grave tributo di sangue all'esercito nemico.

Infine. Sappiamo che in Gandhi l'esposizione alla violenza dell'avversario e persino la sua provocazione costituiscono una mossa essenziale ai fini della produzione dell'indignazione morale necessaria per conferire slancio e irresistibilità all'azione non-violenta. Ma ciò non significa rendersi corresponsabili della violenza dell'avversario? Questo è il rimprovero che nel 1963 i ministri di culto bianchi di Birmingham rivolgono a King, che pure a tale proposito segue una linea ben più cauta di quella di Gandhi.

3. *Non-violenza ed eterogenesi dei fini*

In occasione di grandi crisi storiche, settori importanti dei diversi movimenti non-violenti non solo si sono sentiti obbligati ad appoggiare o promuovere il ricorso alle armi, ma è altresì accaduto che la fedeltà al principio da loro professato ha avuto l'effetto paradossale di prolungare e inasprire ulteriormente la violenza. Nel sostenere la guerra dell'Unione contro il Sud secessionista e schiavista, talvolta i pacifisti statunitensi mettevano in pace la loro coscienza con argomenti inquietanti: i nemici o erano dei comuni fuorilegge da combattere con una «normale» operazione di polizia (e dunque, piuttosto che godere dello statuto dei prigionieri di guerra, dovevano continuare a essere sottoposti al rigore della legge anche dopo la fine delle ostilità) oppure a causa della crudeltà loro rimproverata erano bollati quali «bestie» (che dunque non potevano rivendicare per sé il rispetto dei diritti umani). La buona coscienza era salva e quei pacifisti potevano assicurare a se stessi di non aver violato il principio della non-violenza da loro ardentemente professato; solo che, nell'atteggiarsi in tal modo, essi procedevano alla criminalizzazione e persino alla de-umanizzazione del nemico, spianando la strada per una violenza senza limiti.

Sia pure manifestandosi con modalità diverse, l'eterogenesi dei fini non risparmia neppure Gandhi. Proviamo a interrogarci sugli effetti concreti dispiegati dall'agitazione della bandiera dell'*ahimsa* su un movimento che sembrava essere profondamente unitario: in Sudafrica la lotta contro il regime di supremazia bianca, che colpiva nel loro complesso gli indiani in quanto popolo di colore, aveva compattato indù e islamici, sicché le feste in onore di Gandhi avevano visto talvolta partecipare «tutti i mercanti musulmani». Il reparto sanitario indiano, che aveva assistito gli inglesi nel corso della guerra contro i boeri, era composto di «indù, musulmani e cristiani» (Chadha 2000, pp. 68 e 90). L'unità tendeva a rafforzarsi ulteriormente col lancio della parola d'ordine dell'autogoverno. Il desiderio di emancipazione e il sentimento della comune appartenenza alla nazione che stava emergendo nella lotta sembravano produrre nell'India britannica una situazione felice:

> Una nuova era di amicizia tra indù e musulmani sembrava imminente. Nei templi, i sacerdoti musulmani si rivolgevano a ascoltatori indù; i preti bramini parlavano ai musulmani nelle moschee. Indù e musulmani pranzavano insieme e bevevano nella medesima tazza, simbolo di reciproco affetto e fiducia (Brecher 1965, p. 115).

Il quadro cambia man mano che l'identità indiana viene definita mediante il rinvio a motivi desunti dalla tradizione religiosa induista: l'ideale della non-violenza si intreccia col vegetarianesimo, con la pratica del digiuno, con l'astinenza sessuale e con l'etica della rinuncia. Tutto ciò consacra Gandhi come un uomo santo per gli indù, ma lo rende sempre più estraneo agli occhi della comunità islamica (Herman 2008, p. 453). Il leader di questa comunità, Mohamed Ali Jinnah, dichiara nel 1937: «Gandhi ha distrutto quegli ideali [di unità del popolo indiano] con il quale il Congresso aveva iniziato la sua carriera, convertendolo in un'organizzazione comunalista indù». Nel riportare queste parole, un biografo simpatetico di Gandhi commenta:

> Un'affermazione non del tutto infondata, pur concedendo che non erano queste le reali intenzioni del Mahatma. Ma i suoi obiettivi politici erano così strettamente legati alle sue idee di riforma dell'induismo che il suo messaggio contribuì in effetti a generare l'accusa, che spesso gli venne mossa, di aver «induizzato la politica». Nei discorsi e negli scritti mise sempre l'accento tanto sulle riforme della società indù quanto sul raggiungimento della libertà, e i suoi concetti fondamentali, i valori morali e gli ideali da lui propugnati erano inequivocabilmente di origine indù. Ritenendo di dovere ai musulmani soltanto la sua benevolenza, decise di non badare agli effetti negativi del suo pronunciato induismo sull'opinione pubblica musulmana (Chadha 2000, p. 349).

E così, mentre da un lato conosce paurose eccezioni, come rivela l'impegno di Gandhi a fianco delle guerre condotte dal governo di Londra, il richiamo all'*ahimsa* suggella il capitolo più tragico di violenza dell'India britannica. Con l'esplodere del conflitto che porta alla formazione di India e Pakistan, la fine del dominio britannico fu «l'alzarsi del sipario sulla guerra di sterminio che iniziò [subito] dopo l'indipendenza su entrambi i lati del confine, quando treni di rifugiati talvolta arrivarono trasportando solo cadaveri»; «si trattò della più grande migrazione forzata a livello mondiale del secolo» (Torri 2000, pp. 616-17). In modo ovviamente interessato Churchill parla persino di «orribile olocausto (*frightful holocaust*)» (Churchill 1974, p. 7722). Certo, Gandhi si prodiga per bloccare o contenere questa violenza dalla quale finisce con l'essere travolto. E,

tuttavia, un serio bilancio storico del movimento da lui ispirato e guidato non può fare astrazione da tale catastrofe.

Con lo sguardo rivolto soprattutto alla storia del movimento comunista, l'ideologia oggi dominante ama spesso sentenziare con Karl Popper (1992c, p. 91): «Tutti coloro che si sono proposti di portare il paradiso sulla terra hanno creato solo un inferno». Va da sé che il bilancio storico qui suggerito è assai unilaterale; in ogni caso non c'è motivo per ignorare l'eterogenesi dei fini in relazione all'*ahimsa* professata da Gandhi.

Tanto più che, ben lungi dall'incarnare l'ideale della non-violenza, l'India di oggi è uno dei paesi più violenti della terra: assai diffusi sono gli scontri armati tra i diversi gruppi religiosi ed etnici, e ricorrenti sono in particolare i massacri che colpiscono musulmani e cristiani. Un quadro drammatico emerge dalla più autorevole stampa internazionale: «Bastonature, incendi e uccisioni politicamente motivati» sono all'ordine del giorno. La violenza sta conseguendo un rilievo stupefacente «persino per gli standard sanguinari» di queste regioni: «Dimenticate quello che avete imparato su Gandhi e la non-violenza in India. Questa è ora una nazione di milizie» armate. A balzare agli occhi non è solo la violenza espressa dalla società civile: si pensi in particolare alle insorgenze dei contadini e dei movimenti separatisti. Come reagisce il governo a tutto ciò?

Con più violenza. Le forze governative di sicurezza, d'intesa con un gruppo di vigilanti chiamato Salwa Judum, si sono impegnate, come riferisce Human Rights Watch, in «minacce, bastonature, arresti e detenzioni arbitrarie, saccheggio e incendio dei villaggi al fine di costringere i residenti ad appoggiare Salwa Judum» (Giridharadas 2008).

4. *Utopia di un mondo senza potere e senza violenza*

Tanto meno senso ha la consueta contrapposizione del movimento che va da Garrison a Gandhi a quello che da Marx e Engels conduce a Lenin, per il fatto che tra i due movimenti sussistono importanti punti di contatto. Non si tratta solo dell'aspra critica dell'Occidente schiavista e colonialista. Se anche assume modalità diverse, comune è tuttavia l'aspirazione alla realizzazione di un ordinamento caratterizzato dal dileguare di qualsiasi forma di violenza (e di potere). Nel 1840 una risoluzione della New England Non-Resistance Society dichiara:

> Tutti gli esistenti governi umani presuppongono come essenziali per la loro esistenza il potere di prendere la vita e di fare la guerra, ed essi pertanto sono nel torto; nessuna persona che creda nell'inviolabilità della vita umana e nella peccaminosità della guerra può farsi identificare con essi in quanto elettore o detentore di una carica pubblica, senza commettere colpa (Ziegler 1992, p. 102).

La condanna di istituzioni che si riservano il diritto di far ricorso alla guerra o di comminare la pena di morte è qui al tempo stesso la denuncia di tutti coloro che a ogni livello collaborano con tali istituzioni. Dura è la polemica contro (la più moderata) American Peace Society, che dichiara di essere non-violenta e tuttavia fra i suoi affiliati conta anche «bellicosi comandanti in capo, generali, colonnelli, maggiori e quant'altro». Chi vuole essere fedele al messaggio cristiano della non-violenza deve tener presente che il Discorso della montagna considera peccaminosa anche la «funzione di polizia» in quanto tale; e a tale condanna non sfugge neppure la funzione giudiziaria (ivi, pp. 49, 65 e 75). In ultima analisi, per far ricorso alle parole di Garrison:

> Il tentativo degli uomini di governarsi mediante regole esterne e punizioni fisiche è e sarà sempre futile. Dal presupposto in base al quale l'uomo ha il diritto di esercitare l'oppressione sul suo fratello discendono tutte le forme di ingiustizia e di oppressione che hanno afflitto la terra (ivi, p. 74).

Non a torto la New England Non-Resistance Society è accusata dai suoi avversari di voler vivere in un mondo «senza governo» e, più esattamente, senza Stato (ivi, pp. 74 e 79).

Dopo aver sottolineato la necessità di lottare contro «gli eserciti e la guerra», Capitini aggiunge che non ci si può limitare a questa «azione

circoscritta». No, «naturalmente il non-violento tende ad altro»; egli si propone altresì di «smobilitare polizia e prigioni, ed ha fiducia che questo sia possibile, perché crede alla superabilità del male e all'attuabilità di migliori rapporti umani» (Ca, 553). Siamo portati a pensare al giovane Bloch che, come sappiamo, dalla rivoluzione d'ottobre da poco scoppiata e da lui salutata si attendeva la «trasformazione del potere in amore». L'«omnicrazia» raccomandata da Capitini è solo un nome diverso dell'anarchia: dove tutti comandano, in realtà non comanda nessuno, è dileguata la distinzione tra governati e governanti (Cb, 127 e 93). Partendo dall'analisi del ruolo dello Stato e dei suoi corpi armati nella repressione delle rivolte o anche solo delle proteste degli «schiavi salariati» e degli sfruttati e degli oppressi, Marx prevede e si augura anche lui un'«estinzione dello Stato» ovvero un'«estinzione dello Stato nell'attuale senso politico» (Losurdo 1997, cap. V, § 2). Del resto, le affinità tra i due movimenti qui messi a confronto sono sottolineate anche dal più illustre esponente della non-violenza in Italia. Deciso a lottare per «smobilitare polizia e prigioni» e realizzare l'avvento dell'«omnicrazia», Capitini valuta positivamente *Stato e rivoluzione* (Cb, 126-27), il testo dove Lenin, a partire dall'orrore per lo Stato-Moloch della prima guerra mondiale, risulta maggiormente vicino all'anarchismo.

In ultima analisi, per entrambi i movimenti qui messi a confronto è il potere in quanto tale che tende a configurarsi come sopraffazione e violenza. Su questo punto, nel secondo dopoguerra, si è assistito in Occidente a una sorta di gioco per un ulteriore rialzo. Michel Foucault ha sviluppato la sua analisi della pervasività ovvero dell'onnipresenza del potere non solo nelle istituzioni e nei rapporti sociali ma già nel dispositivo concettuale. Era un discorso che affascinava per il suo apparente radicalismo e che per di più consentiva di fare i conti col potere e l'ideocrazia a fondamento del «socialismo reale», la cui crisi si manifestava sempre più nettamente. Vale la pena allora di ricordare che per Gandhi la modernità in quanto tale era sinonimo di violenza e che, ancora prima, per il pacifista statunitense Nathaniel P. Rogers anche l'organizzazione di un meeting implicava violenza: essa comportava pur sempre l'imposizione di regole e il ricorso a un servizio d'ordine incaricato di farle rispettare, implicava pur sempre un elemento di coazione, che soffocava la libera espressione dell'individuo (Kraditor 1989, p. 33, nota 11).

Sennonché, se il potere, il dominio, la violenza si annidano persino nell'organizzazione di una manifestazione e addirittura nei discorsi pronunciati nel corso di una manifestazione contro la schiavitù o contro la guerra, insomma se tutto è violenza, diventa assai problematico e persino impossibile un impegno concreto contro forme determinate di violenza. Siamo di nuovo portati a pensare a Gandhi che, a partire dall'identificazione di modernità e violenza, stenta a orientarsi nei conflitti del suo tempo: finisce con l'assimilare Churchill a Hitler e con l'esprimere un apprezzamento positivo sul ruralismo dell'Italia fascista, al quale occorreva pur riconoscere il merito della presa di distanza dalla violenza intrinseca alla modernità! Per quanto riguarda i pacifisti statunitensi, essi riescono a sviluppare la loro campagna contro la schiavitù solo sorvolando sulla messa in guardia circa il carattere in ultima analisi violento delle stesse manifestazioni di protesta; più tardi, nel corso della Guerra di secessione, giungono infine a esprimere una posizione politica solo mettendo la sordina alle precedenti condanne di principio della violenza e distinguendo tra le diverse forme e i diversi contenuti che essa può assumere.

5. *Democrazia universale e pace perpetua?*

Come orientarsi ai giorni nostri? Almeno per quanto riguarda il tema della violenza, sono tre le «grandi narrazioni» che si sono confrontate e scontrate nel corso del Novecento. Wilson ha promosso l'intervento in guerra degli Usa nel primo conflitto mondiale quale contributo alla diffusione universale della democrazia e alla conseguente realizzazione della pace perpetua; secondo Lenin, invece, questo obiettivo si sarebbe realizzato sull'onda di una serie di rivoluzioni che, con l'abbattimento del capitalismo e dell'imperialismo, avrebbero divelto una volta per sempre il sistema in cui affonda le sue radici il flagello della guerra; Gandhi infine ha evocato un mondo senza violenza a partire dal trionfo del superiore principio morale e religioso da lui proclamato. Qual è il risultato del confronto-scontro tra queste tre «grandi narrazioni»? Ai giorni nostri l'unica «grande narrazione» che continui a mostrarsi vitale sul piano politico è quella di Wilson. Essa utilizza sapientemente anche la grande narrazione di Gandhi, che però svolge ora un ruolo del tutto subordinato: promosse apparentemente all'insegna della non-violenza, ma traendo giovamento in realtà dal formidabile apparato militare, economico e multimediale degli Usa e dell'Occidente, le «rivoluzioni colorate» sono chiamate a promuovere la causa della democrazia e indirettamente della pace; all'occorrenza, però, questa causa può essere portata avanti anche mediante il ricorso alle armi, mediante spedizioni militari condotte con l'obiettivo di allargare l'area della democrazia e cioè del regime politico che di per sé – ci viene assicurato – sarebbe un antidoto contro la guerra e le tendenze belliciste. La pace perpetua sarà dunque la conseguenza della diffusione universale della democrazia?

Nonostante la proclamazione dei postmoderni, secondo cui sarebbe ormai tramontata l'epoca delle «grandi narrazioni», ci troviamo in presenza di una «grande narrazione» che svolge un ruolo importante sul piano della politica internazionale. Certo, essa non ha molta credibilità sul piano storico. Ignora le guerre coloniali che, per quanto riguarda paesi come l'Italia e la Germania, si sono sviluppate non sotto l'Antico regime, bensì dopo il suo crollo e cioè dopo l'avvento di un sistema politico più o meno democratico. In paesi come la Francia e l'Inghilterra, ben lungi dal porre fine

all’espansionismo coloniale, il trionfo dell’ordinamento liberale e democratico gli conferisce un ulteriore impulso. Infine, la nascita degli Stati Uniti e della democrazia americana comporta un’intensificazione delle guerre contro gli indiani, ora più che mai sottoposti a espropriazione, deportazione e decimazione: com’è noto, i coloni si ribellano contro il governo di Londra anche al fine di poter procedere indisturbati nella loro espansione a Ovest. Analogamente, in Australia e Nuova Zelanda la conquista dell’autogoverno, elemento essenziale della democrazia, va di pari passo con le guerre di sterminio a danno dei nativi. Non solo la democrazia non è di per sé un antidoto alla guerra, ma è da aggiungere che uno dei più grandi teorici di questo sistema politico (Tocqueville) da un lato sul piano teorico attribuisce un valore benefico alla guerra, dall’altro sul piano dell’azione politica concreta si fa promotore in Algeria di una guerra coloniale spietata, che non risparmia neppure la popolazione civile.

Anche a voler fare astrazione dalle guerre coloniali – ma sarebbe inammissibile sul piano logico e su quello morale – il risultato non cambia. Eloquente è l’analisi dei rapporti tra i due paesi generalmente considerati quali l’incarnazione delle istituzioni e dei valori democratici. Venuti alla luce in seguito a una lunga guerra contro l’Inghilterra, che già un secolo prima aveva liquidato l’assolutismo monarchico e si era data un regime rappresentativo, gli Stati Uniti non abbandonano l’ostilità verso l’ex madrepatria neppure dopo il conseguimento dell’indipendenza. In una lettera a James Madison del 27 aprile 1809 Jefferson esprime l’aspirazione a strappare il Canada alla Gran Bretagna, «il che potrebbe avvenire in una prossima guerra». La guerra qui evocata divampa pochi anni dopo ed essa, almeno per quanto riguarda uno dei due contendenti, è condotta con un furore ideologico fuori del comune. Jefferson giunge a dichiarare:

> Il nostro nemico prova in verità la consolazione che ebbe Satana nel far estromettere dal paradiso i nostri progenitori: da nazione pacifica e dedita all’agricoltura che eravamo ci trasforma in una nazione dedita alle armi e alle industrie manifatturiere.

Appresa la notizia della fine delle ostilità, Jefferson scrive che si tratta di un «semplice armistizio»; così radicale è l’antagonismo non solo degli interessi ma anche dei principi che i due paesi sono di fatto impegnati in una «guerra eterna» (*eternal war*), la quale è destinata a concludersi con lo «sterminio (*extermination*) dell’una o dell’altra parte». Ridicolizzando la promessa della realizzazione della pace perpetua a partire dall’abbattimento

dell’assolutismo monarchico e dall’avvento del regime rappresentativo, proprio questa guerra accanita tra le due «democrazie» stimola negli Usa la formazione delle prime società che fanno professione di non-violenza e si ripromettono così, mediante la conversione individuale a un superiore principio morale, di conseguire l’obiettivo mancato dal mutamento politico.

In effetti, l’ostilità tra i due paesi «democratici» (Usa e Gran Bretagna) continua a lungo e dilegua solo quando all’orizzonte emerge un terzo concorrente, la Germania di Guglielmo II. È anch’essa un paese «democratico», caratterizzato da un avanzato regime rappresentativo (nell’ambito del quale il Reichstag è eletto a suffragio universale maschile) e da una dialettica assai vivace sul piano politico e sociale, grazie anche alla forte presenza del partito socialdemocratico e dei sindacati operai. Ma tutto ciò non impedisce lo scontro mortale con altri paesi «democratici» nel corso del primo conflitto mondiale.

Agitando la parola d’ordine di cui ora ci stiamo occupando, l’Occidente liberale dei giorni nostri non fa onore alla tradizione di pensiero che è alle sue spalle. Hamilton e Tocqueville fanno notare che il comune rifiuto dell’assolutismo e il comune orientamento liberale (o democratico) non impedisce di per sé la guerra tra due paesi. Hamilton in particolare sottolinea che proprio l’Olanda e l’Inghilterra, le prime due nazioni ad essersi scosse di dosso l’Antico regime, si erano rivelate quelle «impegnate in più frequenti conflitti». Il fatto è che «al pari dei re, anche le nazioni sono affette da avversioni, predilezioni, rivalità e desideri di ingiuste acquisizioni» e che le «assemblee popolari» scaturite dall’abbattimento dell’assolutismo monarchico, lungi dal contenere questi sentimenti e tendenze, finiscono talvolta per acutizzarli ulteriormente. In modo analogo argomenta Tocqueville: è privo di senso «pretendere che due popoli devono necessariamente vivere in pace l’uno con l’altro, per il fatto di avere istituzioni politiche analoghe» (di carattere liberale o democratico). Con l’avvento del regime rappresentativo non solo non sono dileguati «tutti i motivi di ambizione, di rivalità, di gelosia, tutti i brutti ricordi» ma «le istituzioni libere rendono persino più vivi questi sentimenti». Sì, «tutti i popoli liberi si mostrano orgogliosi di sé»; balza agli occhi la «vanità smaniosa e insaziabile dei popoli democratici», com’è confermato dall’«orgoglio nazionale» smisurato e dal «patriottismo irritabile» di cui in particolare dà prova, sempre secondo Tocqueville, il popolo americano[38].

Si direbbe che, agitando la parola d'ordine della realizzazione della pace perpetua sull'onda della diffusione (o imposizione) universale della democrazia, l'Occidente liberale liquidi i punti forti della tradizione di pensiero alla quale si richiama per inseguire i motivi utopistici della rivoluzione francese e della rivoluzione d'ottobre, che entrambe hanno promesso l'avvento della pace e della fraternità perpetua tra le nazioni sull'onda del rovesciamento rispettivamente dell'Antico regime feudale-assolutistico e dell'Antico regime capitalistico. Come spiegare questo paradosso?

Diamo uno sguardo alla storia. L'avvento prima del Termidoro e poi di Napoleone, con le ripetute guerre di conquista che ne conseguono, infliggono colpi devastanti alle speranze affacciatesi nel 1789 in base alle quali, con l'abbattimento dell'Antico regime, la Francia avrebbe dato un poderoso contributo alla causa della realizzazione della pace perpetua. E, tuttavia, questa parola d'ordine non dilegua. Nel 1799 è Novalis a invocare «il tempo sacro della pace perpetua», quando a impedire la guerra provvederà il configurarsi della cristianità come «Chiesa visibile, senza riguardo ai confini statali». Riconvertitasi e identica ormai con la cristianità, l'«umanità europea» è chiamata a «risvegliarsi» e a conseguire la «conciliazione e resurrezione», in modo anche da esercitare l'egemonia sugli «altri continenti» (Novalis 1978, pp. 740, 744 e 748-50). Nella riformulazione di Novalis, l'ideale della pace perpetua influisce notevolmente sull'ideologia della Santa Alleanza (cfr. Dilthey 1929, p. 298). I tre monarchi firmatari del trattato dichiarano che essi «resteranno uniti coi legami di una vera e indissolubile fratellanza» e di sentirsi obbligati a prestarsi «assistenza» senza lasciarsi inceppare dalle frontiere statali e nazionali, dato che considerano se stessi e i propri sudditi quali «compatrioti» e «membri di una medesima nazione cristiana». A partire di qui si sarebbero imposte nel mondo la «pace» e la «felicità» (Romeo, Talamo 1979, pp. 263-64). A questo punto l'ideale della pace perpetua smarrisce qualsiasi universalità, anche solo immaginata, per prendere corpo sin dall'inizio nell'«umanità europea» e nell'egemonia da essa esercitata; privo di qualsiasi ambizione universalistica risulta anche il cristianesimo che si identifica per l'appunto con l'Europa, come afferma già il titolo dell'opera di Novalis.

Considerazioni simili possono essere sviluppate anche in relazione alla rivoluzione d'ottobre, chiamata a divellere, assieme al privilegio sociale e al

dominio di classe, anche la boria nazionale e la pretesa dei paesi più forti di opprimere e sfruttare quelli più deboli; sarebbe così emerso un «internazionalismo» che avrebbe reso obsoleti i confini statali e nazionali e avrebbe spianato la strada alla realizzazione della pace perpetua. Sennonché, anche in questo caso si è verificato il fenomeno descritto da Tocqueville in relazione alle rivoluzioni condotte contro l'Antico regime assolutistico e feudale. Nonostante il richiamo a una comune ideologia, i paesi del «campo socialista» si sono affrontati in gravi conflitti e in guerre vere e proprie. Ciò non è stato impedito e talvolta è stato persino favorito dal fatto che essi avevano alle spalle una rivoluzione contro il dominio colonialista e imperialista: il successo conseguito in una grande lotta di liberazione aveva reso più orgoglioso e più enfatico il senso della propria identità statale, nazionale e culturale; si spiegano in base anche a tale circostanza gli scontri tra la Jugoslavia e l'Urss (che con la Grande guerra patriottica si era liberata essa stessa dal pericolo di una colonizzazione, peraltro particolarmente feroce), tra l'Urss e la Cina e tra la Cina e il Vietnam. E di nuovo risultano prive di fondamento le speranze di pace perpetua suscitate da una grande rivoluzione. E, tuttavia, non per questo sono dileguate le parole d'ordine da essa agitate: ai giorni nostri, negli Usa, a promettere la realizzazione della pace perpetua e a definirsi «internationalists» sono coloro che teorizzano il diritto d'intervento universale della «nazione eletta da Dio» ovvero dell'Occidente liberale, in modo da debellare il dispotismo e sradicare una volta per sempre la pianta malefica della guerra.

La sconfitta della rivoluzione francese e della rivoluzione d'ottobre stimola una dialettica analoga. Assistiamo a una sorta di rimpicciolimento dell'«universalità». Ora non più come risultato di un processo complesso e contraddittorio e suscettibile di essere riaperto: sin dall'inizio e in modo irrevocabile, l'universalità proclamata s'identifica con uno Stato o un gruppo di Stati ben determinato. Spoglio ormai di ogni elemento di grandezza, l'«universalismo» si riduce a ideologia della missione imperiale e rivela così tutta la sua miseria.

Com'è confermato in modo inquietante dall'atteggiamento assunto da uno dei teorici più autorevoli della «società aperta» e dell'Occidente liberale. Nel legittimare nel 1991 la prima guerra del Golfo, Popper si augurava che essa costituisse l'inizio di tutta una serie di analoghe operazioni destinate a realizzare la «pace mondiale» e perpetua: «Non

dobbiamo aver paura di condurre guerre per la pace. Nelle attuali circostanze è inevitabile. È triste, ma dobbiamo farlo se vogliamo salvare il mondo. La risolutezza è qui di importanza decisiva». La «salvezza» dell'umanità era un obiettivo che giustificava pienamente il ricorso alla violenza e alla guerra; occorreva liquidare o mettere in condizione di non nuocere i «nemici mortali» della democrazia e della pace. Non si trattava solo di Saddam (nel frattempo consegnato al boia, dopo una guerra che ha provocato decine o centinaia di migliaia di morti e milioni di profughi) e neppure solo degli «Stati terroristi»; c'era anche «la Cina comunista, per noi impenetrabile» (cfr. Popper 1992a, 1992b). E dunque, già nel 1991 la campagna per diffondere la democrazia e gettare le basi per la pace perpetua si preannunciava come una serie ininterrotta di guerre. Oltre a essere storicamente infondata, la «grande narrazione» che fa scaturire la pace perpetua dalla democrazia universale minaccia di essere un'utopia che si trasforma in distopia. Nell'appoggiare la prima guerra del Golfo e nell'invocarne altre dello stesso tipo, Popper non si poneva il problema di vedere se la massima da lui enunciata («Tutti coloro che si sono proposti di portare il paradiso sulla terra hanno creato solo un inferno») non risultasse calzante anche per il progetto di duratura «pace mondiale» da lui avallato; ma in questa incapacità di applicare a se stessi le regole fatte valere per gli altri consiste il dogmatismo.

6. *Per una ripresa del movimento antimilitarista*

Nel corso della storia, forse mai si è reso così insistente omaggio al principio della non-violenza come ai giorni nostri. Circonfuso da un'aureola di santità, Gandhi gode di un'ammirazione e persino di una venerazione incontestate e universalmente diffuse; gli eroi del nostro tempo trovano la loro consacrazione nella misura in cui, sulla base di motivazioni reali o di calcoli realpolitici, sono assunti nel pantheon dei non-violenti. Non per questo la violenza reale è diminuita. Essa continua a essere in agguato persino nelle sue forme più brutali. Recentemente si poteva leggere sul «Corriere della Sera» un illustre storico israeliano evocare tranquillamente la prospettiva di «un'azione nucleare preventiva da parte di Israele» contro l'Iran (Morris 2008). L'omaggio dall'Occidente tributato a Gandhi, e al presunto «Gandhi dell'Iran» (cfr. *supra*, cap. IX, § 1), non impedisce la minaccia del ricorso a «metodi» dal teorico indiano della non-violenza definiti, come subito vedremo, «hitleriani». Qualche tempo dopo, su un altro autorevole quotidiano italiano, il generale statunitense Wesley Clark, che nel 1999 diresse la guerra contro la Jugoslavia, così tuonava:

> I leader nordcoreani usano toni bellicosi, ma sanno bene che non hanno un'opzione militare a disposizione [...] Se dovessero attaccare la Corea del Sud la loro nazione verrebbe totalmente distrutta. Cesserebbe letteralmente di esistere (Clark 2009).

Pratiche genocide sono evocate senza che ciò susciti un sussulto di indignazione. Anzi, non mancano coloro che sollecitano apertamente la cancellazione delle norme di diritto internazionale chiamate a limitare la violenza bellica. Nell'estate del 2008, mentre i bombardamenti israeliani del Libano (col ricorso anche alle bombe a grappolo) stimolavano disagio e proteste, un autorevole esponente del neoconservatorismo statunitense, John Podhoretz, affermava che l'Occidente avrebbe fatto bene a non dimenticare una lezione della storia: esso non avrebbe vinto la seconda guerra mondiale se gli scrupoli morali avessero impedito di «colpire Dresda con bombe incendiarie e Hiroshima e Nagasaki con bombe atomiche». Non bisognava esitare, allora, a porsi domande radicali:

> E se l'errore tattico commesso in Irak fosse stato di non uccidere subito i sunniti in misura sufficiente a intimidirli? [...] Non è stata la sopravvivenza dei maschi sunniti tra i 15 e i 35 anni la

ragione per cui c’è un’insorgenza e la causa di fondo per cui ora c’è una violenza settaria?

Il giornalista statunitense, che riportava tali dichiarazioni, constatava amareggiato: si poteva sperare che a invocare il «genocidio» e altre misure estreme fosse solo qualche estremista folle, e invece... (Young 2006).

Nonostante l’omaggio a Gandhi, così forte è ai giorni nostri la carica di violenza che, pur di esser pronti a colpire e anzi ad annientare il nemico, non si esita a far correre rischi disastrosi anche all’alleato: in Europa occidentale «gli Stati Uniti detengono fra le 200 e le 350 testate nucleari». Già questo è un gravissimo rischio. Ma non è tutto: da inchieste ufficiali promosse dalle autorità di Washington risulta che «la maggior parte dei depositi atomici in Europa vengono considerati ‘sotto gli standard di sicurezza’ previsti dal Pentagono» (Molinari 2008).

A ciò occorre aggiungere i pericoli derivanti da una crescente proliferazione nucleare, stimolata da tre fattori concomitanti: l’impegno delle potenze atomiche firmatarie del trattato di non proliferazione a ridurre il loro arsenale e a fornire il loro contributo per avanzare verso un mondo senza armi nucleari è stato completamente disatteso; il doppio standard dell’Occidente, che ha tollerato e persino avallato l’accesso al club atomico di certi paesi (si pensi in particolare a Israele), priva di autorevolezza e credibilità la condanna della proliferazione; la dottrina della guerra preventiva fa apparire l’arma atomica come una polizza di assicurazione contro il pericolo di aggressione.

Come fronteggiare una situazione così gravida di violenza? Abbiamo visto che, rinviando a un futuro problematico e remoto, le «grandi narrazioni» hanno perduto molto del loro smalto, e ciò vale anche per quella che continua a esercitare un’influenza, peraltro rovinosa, sulla politica internazionale. Dobbiamo allora approdare alla «grande narrazione» e alla parola d’ordine di Gandhi? Intanto, occorre non perdere di vista la sua ambiguità e non dimenticare che il leader indiano ha costantemente appoggiato o si è dichiarato disponibile ad appoggiare le guerre dell’Impero britannico e che, in occasione del primo conflitto mondiale, si è persino atteggiato a «reclutatore capo» al servizio dell’esercito britannico. Ma facciamo pure astrazione da ciò e assumiamo il principio della non-violenza attribuendogli una coerenza e un rigore nuovi. A chi dev’essere rivolto l’appello alla non-violenza: solo ai movimenti e organizzazioni non statali o anche agli apparati di Stato (polizia ed esercito) abilitati a esercitare la violenza? Se si rivolge anche a questi ultimi, l’appello è in realtà l’invito a

ogni Stato a cessare di essere per l'appunto uno Stato. Dovrebbe essere nota a tutti la classica definizione da Weber data dello Stato quale organo che detiene il monopolio della violenza «legittima». Ma pensare che gli Stati possano dileguare, e per di più dileguare in tempi rapidi, significa seguire un approccio utopistico, anzi decisamente onirico, che non è di alcun aiuto allorché si tratta di affrontare i compiti del presente.

Se invece ci limitiamo a rivolgere l'appello alla non-violenza a movimenti e organizzazioni non statali, rischiamo di condannare solo la violenza del più debole, legittimando al tempo stesso quella del più forte. Si pensi, ad esempio, alla situazione vigente nei territori palestinesi occupati: i contadini palestinesi espropriati della loro terra, e che con ogni mezzo, andando incontro alla morte, cercano di sventare questa sopraffazione e questa violenza, sono realmente più violenti dei coloni e dei soldati israeliani che, protetti da un mostruoso apparato militare, conducono l'operazione in tutta tranquillità e impunità? Come ha osservato un docente dell'Università ebraica di Gerusalemme, nel conteggio ufficiale degli «attacchi terroristi ostili» il governo israeliano include anche il «lancio di pietre» (Margalit 2003, p. 36; cfr. Losurdo 2007, cap. I, § 13): ma il ragazzo che compie questo atto è realmente più violento del soldato che lo falcia?

Il principio gandhiano della non-violenza si rivela problematico non solo al momento della sua applicazione in occasione di grandi crisi storiche, allorché, come abbiamo visto, si è di fatto costretti a scegliere tra diverse forme di violenza, ma già in una fase anteriore, allorché si tratta di definire il confine tra violenza e non-violenza. Un grande filosofo (Thomas Hobbes) ha osservato: «La natura della guerra non consiste in questo o in quel combattimento, ma nella disposizione manifestamente ostile, durante la quale non v'è sicurezza per l'avversario» (Hobbes 1974, p. 109, cap. XIII). Alla luce di questa considerazione, l'installazione minacciosa di basi militari e il dispiegamento aggressivo di flotte pronte a infliggere la morte su larga scala si rivelano essi stessi atti di violenza e di guerra.

Tutto ciò non era sfuggito ai militanti del movimento antimilitarista che nell'Otto e Novecento hanno dispiegato il loro impegno a partire da una piattaforma di lotta ancora oggi attuale: per essere credibile, la condanna della violenza deve prendere di mira in primo luogo la corsa al riarmo e la politica di guerra e di preparazione alla guerra che si esprime anche nella corsa all'installazione di basi militari all'estero, dove vengono spesso depositate anche armi nucleari. È una piattaforma alla cui elaborazione ha

dato un contributo importante Tolstoj e sulla quale finisce col convergere l'ultimo Gandhi. Mentre infuria la guerra (dalla quale continua a rimanere in disparte per il rifiuto dell'Inghilterra di concedere l'indipendenza all'India) e nei mesi immediatamente successivi alla conclusione del gigantesco conflitto, il leader indiano cerca di pensare a grandi linee (e in termini forse più realistici che in precedenza) l'ordinamento postbellico suscettibile di evitare il ripetersi della catastrofe: non ci dovrebbe essere più posto per l'arma atomica (l'aver fatto ricorso ad essa è stato «l'uso più diabolico della scienza» e una manifestazione di «hitlerismo» o di conversione ai «metodi hitleriani») e si dovrebbe evitare una nuova corsa al riarmo, questa «competizione nella capacità di massacro più grande possibile» (CW, 98; 319 e 83; 39); ci si dovrebbe muovere in direzione di un disarmo generalizzato e della realizzazione di rapporti internazionali che cancellino non solo il «dominio imperialista» ma anche ogni forma di «intimidazione» contro le «nazioni militarmente deboli» (LG, 7; 2-3 e 210).

La politica di dominio e intimidazione può assumere forme diverse. Su «Foreign Affairs» possiamo leggere: dopo il crollo del «socialismo reale», in un mondo unificato sotto l'egemonia statunitense e occidentale, l'embargo costituisce l'arma di distruzione di massa per eccellenza; ufficialmente imposto per prevenire l'accesso di Saddam alle armi di distruzione di massa, l'embargo in Irak, «negli anni successivi alla Guerra Fredda, ha provocato più morti che tutte le armi di distruzione di massa nel corso della storia» messe assieme (Mueller, Mueller 1999). Data l'attuale situazione internazionale, per seminare morte e distruzione in un paese nemico e persino per decimarlo, non c'è bisogno di un intervento militare propriamente detto. E, dunque, tra i suoi bersagli il movimento antimilitarista non può non inserire il ricorso a quell'arma di distruzione di massa che è l'embargo.

7. *Interventismo democratico o democratizzazione dei rapporti internazionali?*

Certo, occorre tener ben presenti le novità nel frattempo intervenute. Sull'onda di due catastrofici conflitti mondiali hanno visto la luce prima la Società delle Nazioni e poi l'Onu. Tra le due organizzazioni sussistono differenze radicali. La prima non nascondeva neppure la sua adesione all'ideologia e alla pratica del colonialismo. Rivelatori erano in particolare due articoli: il XXI consacrava la legittimità della dottrina Monroe che pure, nella reinterpretazione di Theodore Roosevelt di alcuni anni prima, conferiva agli Usa un «potere di polizia internazionale» in America Latina, ridotta così al rango di colonia o semicolonia del grande fratello nord-americano; il 22° attribuiva alle potenze vincitrici della prima guerra mondiale il «mandato» ovvero il «sacro compito» di guidare i popoli che non erano ancora all'altezza dell'«odierna civiltà» (Schmitt 1988, pp. 168 e 164). In tal modo trovavano consacrazione ufficiale lo sciovinismo delle grandi potenze e il principio della diseguaglianza tra nazioni «civili» e «barbare». La democrazia nei rapporti internazionali era resa impossibile da una discriminazione censitaria appena camuffata, in base alla quale avevano diritto di parola solo le nazioni all'altezza dell'«odierna civiltà», quelle sviluppate e ricche. Formatasi e progressivamente allargatasi mentre era in corso una rivoluzione anticoloniale di dimensioni planetarie, l'Onu rende omaggio nel suo Statuto al principio dell'eguaglianza tra le nazioni. Il riconoscimento di tale principio e il conseguente processo di democratizzazione dei rapporti internazionali sono il presupposto per l'introduzione di elementi di regolamentazione nello stato di natura che tradizionalmente presiede ai rapporti tra Stati sovrani: salvo i casi urgenti di difesa del territorio nazionale, il ricorso alla forza dovrebbe essere autorizzato dal Consiglio di Sicurezza. È una svolta importante, ma proprio per questo non mancano coloro che rimpiangono il buon tempo antico della Società delle Nazioni, allorché a decidere erano i paesi «civili», sviluppati e ricchi ovvero le «grandi democrazie».

Siamo così ricondotti a un altro punto qualificante della piattaforma del movimento antimilitarista: sulla necessità della lotta contro lo sciovinismo, bollato quale parte integrante della politica di guerra e di aggressione, si

sono espresse in piena consonanza personalità tra loro così diverse quali Liebknecht (1958-68, vol. I, pp. 274 e 359) e Tolstoj (1983, p. 47) e, indirettamente, l'ultimo Gandhi, che insisteva sul principio dell'«eguaglianza tra tutte le razze e nazioni» quale fondamento di una «pace reale» (LG, 7; 2).

Come si esprime oggi lo sciovinismo? Conviene subito precisare che c'è differenza tra patriottismo da un lato e sciovinismo e nazionalismo esclusivistico dall'altro. Nonostante le superficiali somiglianze o assonanze, abbiamo a che fare con due atteggiamenti radicalmente diversi: l'uno è universalizzabile, mentre l'altro non lo è. Il riconoscimento e la difesa della dignità e dell'indipendenza di una nazione sono perfettamente compatibili col riconoscimento e la difesa della dignità e dell'indipendenza delle altre nazioni. È evidente, invece, che la categoria di «popolo di signori» (ovvero di «razza di signori») non è universalizzabile: intanto ci può essere un popolo di signori in quanto ci sono popoli destinati al servaggio. Fortunatamente, col crollo del Terzo Reich, questa ideologia è stata consegnata alla storia. Sennonché, la gerarchizzazione delle nazioni può presentarsi in altra forma, sia pure non così rozzamente naturalistica. Non è universalizzabile neppure la categoria di «nazione eletta da Dio» e da Lui chiamata a guidare il mondo: intanto ci può essere una nazione destinata a guidare in quanto le altre sono destinate ad essere guidate.

A questo motivo (che attraversa in profondità la tradizione politica statunitense) siamo ricondotti allorché vediamo un gruppo di paesi arrogare a sé il diritto di decidere sovranamente, all'occorrenza al di fuori e contro il Consiglio di sicurezza dell'Onu, una spedizione militare punitiva (ovvero il ricorso all'arma di distruzione di massa dell'embargo). È il trionfo dello sciovinismo di cui è protagonista una «civiltà» determinata, che evidentemente si considera investita di una superiore missione, suscettibile di esentarla dalle regole cui sono sottoposte le comuni nazioni. È vero, l'Organizzazione delle nazioni unite presenta non pochi limiti: la pressione che in occasione di votazioni importanti i paesi più ricchi esercitano sui paesi più poveri (in quel momento membri a rotazione del Consiglio di sicurezza) fa pensare alla capacità di corruzione e di intimidazione della grande ricchezza nel processo democratico delle società capitalistiche; ma la pretesa di una grande potenza o di una grande «civiltà» di poter decidere in modo sovrano le sue spedizioni punitive è sul piano delle relazioni

internazionali l’analogo di quello che il colpo di Stato rappresenta all’interno di un singolo paese.

In questo senso, l’interventismo democratico e umanitario è il contrario della democrazia (e della pace). È bene non dimenticare la lezione del primo conflitto mondiale. L’ho richiamata all’inizio del libro ma conviene ribadirla: mentre l’Intesa attribuiva ai suoi eserciti il compito di portare la democrazia e di imporre il rispetto di valori universali nella Germania guglielmina, questa attribuiva al suo esercito il compito di portare la democrazia e di imporre il rispetto di valori universali nella Russia zarista, alleata dell’Intesa! Se c’è un nesso tra democrazia e pace, è il nesso che lega la pace alla democrazia nei rapporti internazionali. A ragione il movimento antimilitarista ha storicamente collegato la lotta contro i pericoli di guerra alla lotta contro lo sciovinismo e per la democrazia nei rapporti internazionali.

Cos’è che ostacola o impedisce l’avvento di quest’ultima? Scrivendo qualche tempo prima della sua morte, Tocqueville constatava dolorosamente l’emergere di un fenomeno nuovo e inquietante nel paese da lui pur così ammirato e amato: «da alcuni anni» si manifestava negli Usa uno «spirito di conquista, e persino di rapina»[39]. Qui non è più in questione il «patriottismo» sia pure «irritabile» e cioè l’autocoscienza orgogliosa di un popolo fiero della sua storia e delle sue realizzazioni. Questo sentimento priva di qualsiasi credibilità, almeno per il futuro prevedibile, l’idea di un mondo in cui siano dileguati o siano divenuti insignificanti i confini nazionali e statali, ma non provoca necessariamente il conflitto: anche tra autocoscienze orgogliose è possibile la convivenza; se anche assume talvolta una forma enfatica, la difesa della dignità dell’individualità nazionale (così come dell’individualità empirica) è pur sempre universalizzabile. Ben diverso è il caso dello «spirito di conquista, e persino di rapina», che implica di per sé lo scontro e la guerra. Come spiegare l’emergere di questo «spirito»? Siamo in presenza di una caratteristica antropologica permanente e insuperabile? Evidenziando la sua novità negli Usa e sviluppando la sua analisi nel 1852, Tocqueville tendeva in realtà a storicizzare il fenomeno. Non si trattava più dell’espansione nel Far West, per il quale egli non aveva obiezioni da sollevare e della quale erano stati protagonisti i coloni. Ora si verificava qualcosa di nuovo: c’erano già state la guerra contro il Messico e la sua drastica amputazione; ma, lo «spirito di

conquista, e persino di rapina» era ben lungi dal dileguare, negli Usa come in altri paesi ad avanzato sviluppo capitalistico.

Occorre allora mettere in discussione un determinato sistema politico-sociale? Ci imbattiamo di nuovo in una problematica che è stata al centro della riflessione e della lotta politica nell'epoca contemporanea e che è tuttora ineludibile, anche se occorre affrontarla in termini radicalmente nuovi, superando l'approccio utopistico. Resta fermo un punto: sino a quando non saranno divelte le radici della politica di «conquista», di «rapina», di dominio, il flagello della guerra potrà essere contenuto e limitato da un'istituzione quale l'Onu, ma è destinata a restare delusa l'attesa fiduciosa di Tolstoj e di altri grandi interpreti della non-violenza, che vedevano il fenomeno della guerra e del duello tra gli Stati dileguare dalla scena della storia al pari del fenomeno del duello tra gli individui.

[37] John L. Thomas citato in Kraditor 1989, p. 276.

[38] Per i problemi sin qui discussi in questo paragrafo, cfr. Losurdo 2005, cap. VIII, §§ 14 e 16.

[39] Tocqueville 1986, pp. 146-47, lettera a Théodore Sedgwick del 4 dicembre 1852.

Riferimenti bibliografici

Agamben G. (1996), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Arendt H. (1959), *Reflections on Little Rock* (1958), in «Dissent», Winter, pp. 45-56.

Ead. (1972a), *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego-New York-London.

Ead. (1972b), *Civil Disobedience* (1970), in Arendt (1972a), pp. 49-102.

Ead. (1972c), *On Violence* (1969), in Arendt (1972a), pp. 103-84.

Ead. (1972d), *Thoughts on Politics and Revolution* (1970), in Arendt (1972a), pp. 199-234.

Ead. (1985), *Politica e menzogna*, Sugarco, Milano, trad. it. di Arendt (1972a).

Ead. (1989), *Essays und Kommentare*, a cura di E. Geisel e K. Bittermann, Tiamat, Berlin, 2 voll.

Backfisch M. (2009), *Irans Gandhi predigt die Kraft der Zurückhaltung*, in «Handelsblatt», 20-21 giugno, p. 8.

Barraclough G. (2009), *Introduzione alla storia contemporanea* (1964), Laterza, Roma-Bari.

Benjamin W. (1982), *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.

Bernstein E. (1896-97), *Die deutsche Sozialdemokratie und die türkischen Wirren*, in «Die neue Zeit», Heft 4, pp. 108-16.

Id. (1900), *Der Sozialismus und die Kolonialfrage*, in «Sozialistische Monatshefte», pp. 549-62.

Bernstein R., Munro R.H. (1997), *The Coming Conflict with China*, Knopf, New York.

Bilefsky D. (2009), *A Rumor that Set Off the Velvet Revolution*, in «International Herald Tribune», 18 novembre, pp. 1 e 4.

Bobbio N. (2004), *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (1994), Donzelli, Roma, 4ª ed. accresciuta.

Bonhoeffer D. (1958-74), *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Bethge, Kaiser, München, 6 voll.

Id. (1963), *Ethik* (1949), a cura di E. Bethge, Kaiser, München.

Id. (1995), *Etica*, Queriniana, Brescia.

Brecher M. (1965), *Vita di Nehru* (1959), Il Saggiatore, Milano.

Buchez P.-J.-B., Roux P.C. (1834), *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, vol. II, Paulin, Paris.

Capitini A. (1966), *Antifascismo tra i giovani*, Célèbes, Trapani.
Id. (1998), *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, Perugia.
Id. (1999), *Il potere di tutti* (1969), Guerra, Perugia.
Chadha Y. (2000), *Gandhi. Il rivoluzionario disarmato* (1997), Mondadori, Milano.
Chamberlain H.S. (1937), *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1898), Ungekürzte Volksausgabe, Bruckmann, München.
Churchill W. (1974), *His Complete Speeches 1897-1963*, Chelsea House, New York-London, 8 voll.
Clark W. (2009), *In caso di attacco l'America è pronta a raderli al suolo* (intervista di M. Molinari), in «La Stampa», 28 maggio, p. 11.
Collotti Pischel E. (1973), *Storia della rivoluzione cinese*, Editori Riuniti, Roma.
Commager H.S. (1978), *Theodore Parker* (1947), Peter Smith, Gloucester (Mass.).
Conboy K., Morrison J. (2002), *The Cia's Secret War in Tibet*, University Press of Kansas, Lawrence.
Croce B. (1950), *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari.
Davis D.B. (1971), *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale* (1966), Sei, Torino.
Id. (2000), *C. Vann Woodward (1908-1999)*, in «The New York Review of Books», 10 febbraio, p. 13.
Deng Xiaoping (1994), *Selected Works*, vol. III, *1982-1992*, Foreign Languages Press, Beijing.
Deshayes L. (1998), *Storia del Tibet. I segreti di una civiltà millenaria* (1997), Newton Compton, Roma.
Dilthey W. (1929), *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906), Teubner, Leipzig-Berlin.
Dolci D. (1999), *Una rivoluzione nonviolenta*, a cura di G. Barone, Terre di mezzo, Milano.
Dworkin R. (2002), *Taking Rights Seriously in Beijing*, in «The New York Review of Books», 26 settembre, pp. 64-67.
Epstein H. (1998), *Life & Death on the Social Ladder*, in «The New York Review of Books», 16 luglio, pp. 26-30.
Fanon F. (1967), *I dannati della terra* (1961), Torino, Einaudi.
Fejtö F. (in collaborazione con E. Kulesza-Mietkowski) (1994), *La fine delle democrazie popolari. L'Europa orientale dopo la rivoluzione del 1989* (1992), Mondadori, Milano.
Ferguson N. (2004), *Empire. The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power* (2002), Basic Books, New York.
Id. (2008), *La guerra della Cina alla natura*, in «Corriere della Sera», 3 agosto, p. 30.
Ferro M. (1980), *L'Occident devant la révolution soviétique*, Editions complexe, Bruxelles.
Fiori G. (1990), *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano.
Fishman T.C. (2005), *China SpA. La superpotenza che sta sfidando il mondo* (1995), Nuovi Mondi Media, Bologna.
Foster R.F. (1988), *Modern Ireland 1600-1972*, Allen Lane-The Penguin Press, London.

Fredrickson G.M. (1965), *The Inner Civil War. Northern Intellectuals and the Crisis of the Union*, Harper & Row, New York.

Id. (1982), *White Supremacy. A Comparative Study in American and South African History* (1981), Oxford University Press, Oxford.

Id. (1995), *Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Friedman T.L. (2005), *China's Little Green Book*, in «International Herald Tribune», 3 novembre, p. 6.

Gandhi M.K. (1969-2001), *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi, nuova ed. in 100 voll.

Id. (1974), *La mia vita per la libertà* (1925), Newton Compton, Roma.

Gandhi R. (Gandhi jr.) (2008), *Gandhi. Sa véritable histoire par son petit-fils*, Buchet/Chastel, Paris, trad. fr. dell'ed. indiana del 2006.

Garrison W.L. (1885-89), *The Story of His Life Told by His Children*, Fisher, London, 4 voll.

Garrow D.J. (2000), *The Man Who Was King*, in «The New York Review of Books», 13 aprile, pp. 40-43.

Geggus D. (1982), *British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805*, in J. Walwin (a cura di), *Slavery and British Society 1776-1846*, Macmillan, London, pp. 123-49.

Genté R. (2008), *Des révolutions médiatiques*, in «Hérodote, revue de géographie et de géopolitique», 2° trimestre, 129, pp. 37-68.

Giammanco R. (1967), *Black Power. Potere Negro*, Laterza, Bari.

Giridharadas A. (2008), *Forget Gandhi, Violence Is Now the Chosen Path*, in «International Herald Tribune», 24 ottobre, p. 2.

Gobineau A. de (1983), *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), in Id., *Œuvres*, a cura di J. Gaulmier, vol. I (con la collaborazione di J. Boissel), Gallimard, Paris.

Goldstein M.C. (1991), *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*, University of California Press, Berkeley.

Id. (1998), *The Dalai Lama's Dilemma*, in «Foreign Affairs», gennaio-febbraio, pp. 83-97.

Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

Green M. (2009), *Gandhi Voice of a New Age Revolution* (1993), Axios, Mount Jackson (Usa).

Grunfeld A.T. (1996), *The Making of Modern Tibet*, Sharpe, Armonk (N.Y.)-London, revised edition.

Gumplowicz L. (1883), *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Wagner'sche Universitätsbuchhandlung, Innsbruck.

Hacker A. (1992), *Two Nations. Black and White, Separate, Hostile, Unequal*, Scribner's Sons-Macmillan, New York-Toronto.

Hampton H., Fayer S. (1990), *Voices of Freedom. An Oral History of the Civil Rights Movement from the 1950s through the 1980s*, Bantam Books, New York-Toronto.

Harrer H. (2007), *Sette anni nel Tibet* (1953), Mondadori, Milano.

Hegel G.W.F. (1969-79), *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Herman A. (2008), *Gandhi & Churchill. The Epic Rivalry that Destroyed an Empire and Forged Our Age*, Bantam Books, New York.

Hobbes T. (1974), *Leviatano* (1651), trad. it. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari.

Hofstadter R. (1960), *La tradizione politica americana* (1951), Il Mulino, Bologna.

Id. (a cura di) (1982), *Great Issues in American History* (1958), Vintage Books, New York, 3 voll. (vol. I in collaborazione con C.L. Ver Steeg e vol. III in collaborazione con B.K. Hofstadter).

Horne G. (1986), *Black and Red. W.E.B. Du Bois and the Afro-American Response to the Cold War, 1944-1963*, State University of New York Press, Albany.

Jefferson T. (1984), *Writings*, a cura di M.D. Peterson, The Library of America, New York.

Jenner W.J.F. (1994), *The Tyranny of History. The Roots of China's Crisis*, Penguin Books, London.

Johnson P. (1989), *Storia del mondo moderno (1917-1980)* (1983), Mondadori, Milano.

Jünger E. (1978), *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), in Id., *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. VII, pp. 9-103.

Kant I. (1965), *Scritti politici e di filosofia della storia* (1956), a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino, 2ª ed., pp. 283-336.

Kapur S. (1992), *Raising up a Prophet. The African-American Encounter with Gandhi*, Beacon Press, Boston.

Kautsky K. (1969), *La via al potere. Considerazioni politiche sulla maturazione della rivoluzione* (1909), Laterza, Bari.

Id. (1977), *Socialismo e politica coloniale* (1907), in Id., *La questione coloniale. Antologia degli scritti sul colonialismo e sull'imperialismo*, a cura di R. Monteleone, Feltrinelli, Milano, pp. 98-157.

Khanna P. (2009), *I tre Imperi. Nuovi equilibri globali nel XXI secolo* (2008), Fazi, Roma.

Kiernan B. (2007), *Blood and Soil. A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*, Yale University Press, New Haven-London.

Kiernan V.G. (1991), *Il duello. Onore e aristocrazia nella storia europea* (1986), Marsilio, Venezia.

King M.L. (2000), *The Autobiography* (1998), a cura di C. Carson, Abacus, London.

Id. (2001), *Autobiografia* (1998), Famiglia Cristiana, Cuneo, trad. it. di King (2000).

Knaus J.K. (1999), *Orphans of the Cold War. America and the Tibetan Struggle for Survival*, PublicAffairs, New York.

Kraditor A.S. (1989), *Means and Ends in American Abolitionism. Garrison and His Critics on Strategy and Tactics, 1834-1850* (1967), Dee, Chicago.

Ku Hung-Ming (1998), *The Spirit of the Chinese People* (1915), Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing.

Lacouture J. (1967), *Ho Chi Minh*, Il Saggiatore, Milano.

Lemann N. (1998), *Justice for Blacks?*, in «The New York Review of Books», 5 marzo, pp. 25-28.

Lenin V.I. (1955-70), *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 45 voll.

Liebknecht K. (1958-68), *Gesammelte Reden und Schriften*, Dietz, Berlin, 9 voll.

Liebknecht K., Luxemburg R. (1967), *Lettere 1915-1918*, Editori Riuniti, Roma.

«Limes» (1995), *Una Cina o molte Taiwan?*, editoriale del n. 1, pp. 7-12.

Litwack L.F. (1998), *Trouble in Mind. Black Southerners in the Age of Jim Crow*, Knopf, New York.

Losurdo D. (1983), *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Istituto italiano per gli studi filosofici-Bibliopolis, Napoli.

Id. (1991), *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id. (1992), *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.

Id. (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id. (1996), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma.

Id. (2005), *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (2007), *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (2008), *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma.

Lukács G. (1967), *Taktik und Ethik* (ed. ungherese originale, 1919), in Id., *Schriften zur Ideologie und Politik*, a cura di P. Ludz, Luchterhand, Neuwied-Berlin.

Lyotard J.-F. (1985), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano.

Magris C. (2007), *Prefazione* a W. Benjamin, *Immagini di città*, Einaudi, Torino, nuova ed.

Mao Tsetung [Mao Zedong] (1969-75), *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Pechino, 4 voll.

Marable M. (2007), *Race, Reform and Rebellion. The Second Reconstruction and Beyond in Black America, 1945-2006*, University Press of Mississippi, Jackson.

Margalit A. (2003), *The Suicide Bombers*, in «The New York Review of Books», 16 gennaio, pp. 36-39.

Marx K., Engels F. (1955-89), *Werke*, Dietz, Berlin, 43 voll.

Mazza V. (2009), *È un movimento democratico gandhiano*, in «Corriere della Sera», 24 giugno, p. 2.

Mehring F. (1961), *Storia della socialdemocrazia tedesca* (1897-98), pref. di E. Ragionieri, Editori Riuniti, Roma, 2 voll.

Miliband R. (1968), *Il laburismo. Storia di una politica* (1964), Editori Riuniti, Roma.

Mini F. (1999), *Xinjiang o Turkestan orientale*?, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica», n. 1, pp. 83-96.

Mirsky J. (2007), *China's Area of Darkness*, in «The New York Review of Books», 8 novembre, pp. 56-58.

Molinari M. (2008), *Allarme atomiche Usa: «Sono custodite male»*, in «La Stampa», 22 giugno, p. 13.

Monteleone R. (1974), *Teorie sull'imperialismo da Kautsky a Lenin*, Editori Riuniti, Roma.

Morris B. (2008), *Solo un attacco (riuscito) può fermare la guerra*, in «Corriere della Sera», 20 luglio, p. 24.

Morris J. (1992), *Pax Britannica. Farewell the Trumpets*, The Folio Society, London.

Mueller J. (1989), *Retreat from Doomsday. The Obsolescence of Major War*, Basic Books, New York.

Mueller J., Mueller K. (1999), *Sanctions of Mass Destruction*, in «Foreign Affairs», maggio/giugno, pp. 43-53.

Nathan A.J., Link P. (a cura di) (2001), *Tienanmen*, Rizzoli, Milano.

Negro L. (1901), *Nuova soluzione sociale?*, in «Critica sociale», 1° gennaio, pp. 7-9.

Nevin T.R. (1997), *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare* (1991), Bollati Boringhieri, Torino.

Niebuhr R. (1968), *Uomo morale e società immorale* (1932), Jaca Book, Milano.

Novalis (1978), *Die Christenheit oder Europa* (1799), in Id., *Werke, Tagebücher und Briefe*, a cura di H.-J. Mähl e R. Samuel (Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft), Hanser, München, vol. II, pp. 732-50.

Paludan P.S. (1998), *Religion and the American Civil War*, in R.M. Miller, H.S. Stout, Ch.R. Wilson (a cura di), *Religion and the American Civil War*, Oxford University Press, New York-Oxford, pp. 21-40.

Pasolini P.P. (1981), *Il genocidio* (1974), in Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 3ª ed.

Perrone R. (1996), *Atlanta, l'incubo della rivolta nera*, in «Corriere della Sera», 14 luglio, p. 9.

Pföstl E. (2009), *La questione tibetana. Autonomia non indipendenza: una proposta realistica*, pref. del Dalai Lama, Marsilio, Venezia.

Pinzani C. (1970), *Jean Jaurès, l'Internazionale e la guerra*, Laterza, Bari.

Popper K.R. (1992a), *Kriege führen für den Frieden*, intervista a O. Ihlau, in «Der Spiegel», 23 marzo, pp. 202-11.

Id. (1992b), *Io, il Papa e Gorbaciov*, intervista a B. Spinelli, in «La Stampa», 9 aprile, p. 17.

Id. (1992c), *La lezione di questo secolo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia.

Pound E. (1981), *Jefferson e/o Mussolini* (1935), Il Falco, Milano.

Procacci G. (1984), *Dalla parte dell'Etiopia. L'aggressione italiana vista dai movimenti anticolonialisti d'Asia, d'Africa, d'America*, Feltrinelli, Milano.

Pye L.W. (1990), *China: Erratic State, Frustrated Society*, in «Foreign Affairs», Fall 1990, pp. 56-74.

Rampino A. (2009), *La leader dei turchi del Xinjiang: «La gentilezza ci sta uccidendo»*, in «La Stampa», 8 maggio, p. 21.

Raumer K. von (a cura di) (1953), *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Alber, Freiburg-München.

Raynal G.T. (1981), *Histoire philosophique et politique des Deux Indes* (3ª ed. 1781, che vede un ampliamento della collaborazione di D. Diderot), antologia a cura di Y. Benot, Maspero, Paris.

Roberts J.A.G. (2001), *Storia della Cina* (1999), Il Mulino, Bologna.

Rodinson M. (1995), *Maometto* (1967), Einaudi, Torino.

Romein J. (1969), *Il secolo dell'Asia. Imperialismo occidentale e rivoluzione asiatica nel secolo XX* (1956), Einaudi, Torino.

Romeo R., Talamo G. (a cura di) (1979), *Documenti storici*, Loescher, Torino, vol. II.

Rosenzweig F. (1985), *La stella della redenzione* (1921), trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato.

Rousseau J.-J. (1971), *Discours sur les richesses ou Lettre à Crysophile* (1759), in Id., *Œuvres complètes*, a cura di M. Launay, Seuil, Paris, vol. II, pp. 726-31.

Saitta A. (1948), *Dalla res publica christiana agli Stati Uniti d'Europa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Salsano A. (a cura di) (1981), *Antologia del pensiero socialista. La Seconda Internazionale*, Laterza, Roma-Bari.

Salvadori L., Villi C. (1987), *Il luddismo. L'enigma di una rivolta*, Editori Riuniti, Roma.

Salvatorelli L., Mira G. (1972), *Storia d'Italia nel periodo fascista* (1964), Mondadori, Milano, 2 voll.

Salvemini G. (1963), *La guerra per la pace*, in «L'Unità», 28 agosto 1914, in Id., *Opere*, Feltrinelli, Milano, vol. III, tomo 1, pp. 359-61.

Sartre J.-P. (1967), *Prefazione* a Fanon (1967).

Schlesinger A. jr. (1992), *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, Norton, New York-London.

Schmid A.P. (1974), *Churchills privater Krieg. Intervention und Konterrevolution im russischen Bürgerkrieg*, November 1918-März 1920, Atlantis, Zürich.

Schmitt B. (1997), *The Internet and International Politics*, in «International Herald Tribune», 2 aprile, p. 7.

Schmitt C. (1988), *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus* (1932), in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1932-1939* (1940), Duncker & Humblot, Berlin, pp. 162-79.

Sharp G. (2003), *From Dictatorship to Democracy. A Conceptual Framework for Liberation* (1993), The Albert Einstein Institution, Boston.

Snow E. (1965), *Stella rossa sulla Cina* (1938), Einaudi, Torino.

Sofri G. (1985), *Gandhi, tra Oriente e Occidente*, in P.C. Bori, G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna, pp. 9-125.

Sorel G. (1963), *Réfléxions sur la violence* (1908), trad. it. in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Utet, Torino, pp. 83-421.

Id. (1973), *«Da Proudhon a Lenin» e «L'Europa sotto la tormenta»*, in appendice *Lettres à Mario Missiroli*, premessa di G. De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Summers A. (1993), *La vita segreta di J. Edgar Hoover, direttore dell'F.B.I.* (1993), Bompiani, Milano.

Sun Yat-sen (1976), *I tre principî del popolo* (1924), trad. it. dal fr., Einaudi, Torino.

Tendulkar D.G. (1990), *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Publications Division, New Delhi, 8 voll.

Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] (2009a), *Il mio Tibet libero*, Urra, Milano.

Id. (2009b), *La mia terra, la mia gente* (1962), Sperling & Kupfer, Milano.

Terrill R. (2003), *The New Chinese Empire and What It Means for the United States*, Basic Books, New York.

Terry W. (1998), *Black Power in Vietnam*, in «Time», ora in *Reporting Vietnam. Part One: American Journalism 1959-1969*, The Library of America, New York.

Thoreau H.D. (1993), *Disobbedienza civile* (1849), Mondadori, Milano.

Tocqueville A. de (1951), *De la Démocratie en Amérique*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J.P. Mayer, Gallimard, Paris, vol. I, 2.

Id. (1954), *Correspondance anglaise, avec Reeve et J.S. Mill*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J.P. Mayer, Gallimard, Paris, vol. VI, 1.

Id. (1986), *Correspondance étrangère, Amérique-Europe continentale*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J.P. Majer, Gallimard, Paris, vol. VII.

Id. (1989), *Mélanges*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J.P. Mayer, Gallimard, Paris, vol. XVI.

Tolstoj L. (1974), *Guerra e pace* (1868-69), Einaudi, Torino.

Id. (1980), *I diari. 1847-1910*, Longanesi, Milano.

Id. (1983), *Rede gegen den Krieg. Politische Flugschriften* (1968), a cura di P. Urban, Insel, Frankfurt a.M.

Torri M. (2000), *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari.

Tucholsky K. (1985), *Der Krieg und die deutsche Frau* (1927), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di M.G. Tucholsky e F.J. Raddatz, Rowohlt, Hamburg, vol. V, pp. 267-69.

Turati F. (1896), *Becchi e bastonati. L'impresa d'Africa e la borghesia italiana*, in «Critica sociale», 16 gennaio, pp. 17-19.

Id. (1979), *Socialismo e riformismo nella storia d'Italia. Scritti politici 1878-1932*, a cura di F. Livorsi, Feltrinelli, Milano.

Turati F., Kuliscioff A. (1977), *Carteggio*, raccolto da A. Schiavi, a cura di F. Pedone, Einaudi, Torino, 6 voll.

Urquhart B. (2001), *The Tragedy of Lumumba*, in «The New York Review of Books», 4 ottobre, pp. 4-7.

Valli B. (2003), *Matrimoni misti e quiz televisivi. Così Pechino ha cancellato il Tibet*, in «la Repubblica», 29 novembre, p. 15.

Venzky G. (1999), *Aufstand des kleinen Bruders. Taiwan verwirft das Dogma der Wiedervereinigung mit China -zu Recht,* in «Die Zeit», 22 luglio, p. 6.

Villasante Cervello M. (2003), *La Négritude: une forme de racisme héritée de la colonisation française?*, in M. Ferro (a cura di), *Le livre noir du colonialisme*, Laffont, Paris, pp. 726-61.

Webb B. (1982-85), *The Diary, 1873-1943*, a cura di N. e J. MacKenzie, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 4 voll.

Weber Marianne (1926), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen.

Weil S. (1990a), *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo* (1939), trad. it. in Weil (1990b), pp. 199-279.

Ead. (1990b), *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano.

Ead. (2009a), *Non ricominciamo la guerra di Troia* (1937), trad. it. in Weil (2009b), pp. 111-30.

Ead. (2009b), *Pagine scelte*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Genova-Milano.

Ead. (2009c), *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea* (1940), trad. it. in Weil (2009b), pp. 155-64.

Wilson W. (1927), *War and Peace. Presidential Messages, Addresses, and Public Papers (1917-1924)*, a cura di R.S. Baker e W.E. Dood, Harper & Brothers, New York-London.

Woodward C.V. (1966), *The Strange Career of Jim Crow* (1955), Oxford University Press, London-Oxford-New York, 2ª ed. rivista.

Woolf V. (1992), *Tre ghinee* (1938), Feltrinelli, Milano.

Worth R.F. (2009), *The Accidental Opposition Leader*, in «International Herald Tribune», 19 giugno, pp. 1 e 4.

Young C. (2006), *Is the West Too Civil in War?*, in «International Herald Tribune», 11 agosto, p. 7.

Young-Bruehl E. (1990), *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo* (1982), Bollati Boringhieri, Torino.

Ziegler V.H. (1992), *The Advocates of Peace in Antebellum America*, Indiana University Press, Bloomington.

Zinn H. (2002), *Une histoire populaire des États-Unis d'Amérique. De 1492 à nos jours* (trad. fr. dall'ed. americana del 1980), Agone, Marseille.

Zweig S. (1968), *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers* (1944), rist. anast., Fischer, Frankfurt a.M.

Table of Contents

Introduzione. Dalle promesse non mantenute di pace perpetua alla non-violenza

I. Abolizionismo cristiano e pacifismo negli Usa

- 1. Dal cristianesimo originario al pacifismo abolizionista cristiano?
- 2. La repressione dei «sepoys»: guerra o operazione di polizia?
- 3. Guerra civile e lacerazione del movimento pacifista
- 4. La sofferta evoluzione di William L. Garrison
- 5. La lotta armata come «male minore»

II. Dall'abolizionismo pacifista a Gandhi e Tolstoj

- 1. L'India dalla rivolta dei «sepoys» alla non-violenza di Gandhi
- 2. La non-violenza alla prova delle guerre dell'Impero britannico
- 3. La partecipazione alla prima guerra mondiale come «male necessario»
- 4. L'ideologia della guerra in Gandhi
- 5. Partecipazione alla guerra e promozione razziale
- 6. Lotta anticoloniale in India e invenzione della tradizione non-violenta
- 7. Dominio e rivendicazione della «non-violenta» superiorità morale dei dominati
- 8. Gandhi e Tolstoj

III. Gandhi e il movimento socialista: la violenza come discrimine?

- 1. Tradizione socialista e regolamentazione del conflitto sociale
- 2. Socialismo, antimilitarismo e gandhismo
- 3. Dai dilemmi del pacifismo Usa ai dilemmi del movimento socialista
- 4. Violenza bellica o violenza rivoluzionaria? Turati e Liebknecht
- 5. Rivoluzione e catarsi in Marx e Engels
- 6. Oggettività e trasfigurazione spiritualistica della violenza
- 7. Il caso Sorel
- 8. Gandhi e i bolscevichi dinanzi alla prima guerra mondiale
- 9. Violenza/non-violenza ed emancipazione/cooptazione
- 10. Gandhi dall'aspirazione alla cooptazione alla lotta per il riconoscimento

IV. Il movimento anticolonialista, il partito di Lenin e il partito di Gandhi
1. La rivoluzione anticoloniale in Asia
2. La non-violenza come forma di coazione limitata
3. La non-violenza come tecnica di produzione dell'indignazione morale
4. La sfida alla morte nel partito di Lenin e in quello di Gandhi
5. Eroismo morale e leadership
6. Il ruolo del leader nel partito di Lenin e in quello di Gandhi
7. La costruzione dell'identità rivoluzionaria in Lenin e in Gandhi
8. «Ahimsa» e coazione sociale
V. La non-violenza dinanzi al fascismo e alla seconda guerra mondiale
1. Gandhi e il fascino del ruralismo fascista
2. L'imbarazzo dinanzi all'aggressione fascista all'Etiopia
3. Niebuhr critico di Gandhi e di Tolstoj
4. Bonhoeffer, il fascino di Gandhi e l'ineludibilità della «colpa»
5. Simone Weil tra non-violenza e critica del gandhismo
6. Gandhi e l'assimilazione di Churchill a Hitler
7. Rivoluzione anticoloniale mondiale e indipendenza dell'India
VI. Martin Luther King quale «Gandhi nero» e il radicalismo afroamericano
1. La non-violenza dal Sudafrica agli Usa
2. Il «pacifismo realistico» di Martin Luther King
3. Segregazione, intervento dello Stato e violenza
4. L'azione diretta come sinonimo di violenza?
5. La non-violenza come rinuncia all'autodifesa?
6. I luoghi della violenza: gli Usa e il Vietnam
7. Tra aspirazione alla cooptazione e lotta per il riconoscimento
8. Gli afroamericani a Wounded Knee e in Vietnam
9. Dal «sogno americano» al sogno terzomondista
10. La conquista dell'autostima: Gandhi, King e Fanon
11. Lotta per il riconoscimento e violenza: Arendt e Fanon
12. La svolta radicale e l'assassinio di King
13. Rivoluzione anticoloniale mondiale e tramonto della «white supremacy»
14. L'emancipazione degli afroamericani: un processo incompiuto
VII. La fortuna di Gandhi nel mondo e la costruzione del pantheon non-violento
1. Gandhi, la rivoluzione anticoloniale e il movimento comunista

2. La sinistra occidentale e il richiamo a Gandhi in Capitini e Dolci
3. Gandhi «fanatico» e «totalitario» agli occhi del governo di Londra
4. Santificazione e neutralizzazione di Gandhi e King
VIII. Da Gandhi al Dalai Lama?
1. Il Tibet lamaista tra «ahimsa» e violenza generalizzata
2. Come uccidere e mutilare il corpo rispettando i principi della non-violenza
3. Rapporti politici e sociali e violenza
4. La lotta armata come espressione di «compassione»
5. La «guerra psicologica» e la non-violenza come «schermo»
6. La «guerra alla natura» come stadio supremo della violenza
7. Violenza contro i servi o contro i feudatari? I dilemmi della «liberazione pacifica»
8. I luoghi della violenza: tra indipendenza del Tibet e smembramento della Cina
9. Tramonto della società castale ed emergere dell'identità nazionale
10. Grande gioco e continuità degli stereotipi
IX. «Non-violenza», «rivoluzioni colorate» e Grande gioco
1. Cooptazione nell'Occidente e trasfigurazione «non-violenta» dei suoi amici
2. «Non-violenza» e «rivoluzioni colorate»
3. Rivoluzione o colpo di Stato?
4. Una svolta nella storia della «non-violenza»
X. Una non-violenza realistica in un mondo esposto alla catastrofe nucleare
1. Grandi crisi storiche e ineludibilità della violenza
2. Etica della convinzione ed etica della responsabilità
3. Non-violenza ed eterogenesi dei fini
4. Utopia di un mondo senza potere e senza violenza
5. Democrazia universale e pace perpetua?
6. Per una ripresa del movimento antimilitarista
7. Interventismo democratico o democratizzazione dei rapporti internazionali?
Riferimenti bibliografici